

# BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

ANNO V

1999 / I



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA  
*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

*Comitato scientifico / Editorial Advisory Board*

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli  
Giovanni Aquilecchia, University College London  
Nicola Badaloni, Università degli Studi, Pisa  
Massimo L. Bianchi, Lessico Intellettuale Europeo, Roma  
Paul R. Blum, Péter Pázmány University, Budapest  
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Roma  
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze  
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre  
Giorgio Fulco, Università degli Studi «Federico II», Napoli  
Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona  
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill  
Eckhard Kébler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München  
Jill Kraye, The Warburg Institute, London  
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris  
Saverio Ricci, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli  
Laura Salvetti Firpo, Torino  
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze

*Direttori / Editors*

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma, via Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: canone @ liecnr.let.uniroma1.it)  
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia, via Magenta 5, I-00185 Roma (e-mail: ernst @ uniroma3.it)

*Redazione / Editorial Secretaries*

Maria Conforti, Delfina Giovannozzi, Giuseppe Landolfi Petrone, Elisabetta Scapparone, Dagmar von Wille

*Collaboratori / Collaborators*

Lorenzo Bianchi, Candida Carella, Simon Ditchfield, Ornella Faracovi, Monica Fintoni, Jean-Louis Fournel, Hilary Gatti, Guido Giglioni, Martin Mulsow, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Anna Laura Puliafito, Pina Totaro, Oreste Trabucco

# BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

ANNO V  
1999 / I



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*<sup>®</sup>,

*Pisa · Roma*

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.



Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 1999 by

*Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa · Roma*

Stampato in Italia · Printed in Italy



## SOMMARIO 1999/1

<i>Abbreviazioni e sigle</i>	7
<b>Studi</b>	
S. Otto, <i>Gli occhi e il cuore. Il pensiero filosofico in base alle 'regole' e alle 'leggi' della sua presentazione figurale negli Eroici furori</i>	13
G. Alfano, <i>La veste di Pan e la lingua di Mercurio</i>	25
S. Serrapica, <i>Discussioni campanelliane nella Napoli di fine Seicento</i>	47
M. Spang, <i>Brunos De monade, numero et figura und christliche Kabbala</i>	67
L. Simoni Varanini, <i>Il corriero della sconosciuta Amarilli. Un inedito di Giovanni Ciampoli?</i>	95
<b>Testi</b>	
<i>Iordani Bruni Nolani Camoeracensis acrotismus. Una traduzione per il 2000</i>	117
G. Ernst, <i>Ancora sugli ultimi scritti politici di Campanella. I. Gli inediti Discorsi ai principi in favore del papato</i>	131
<b>Note · Cronache · Notizie · Recensioni · Dibattiti</b>	
L. Albanese, <i>Bruno, Ficino e la trinità di Zoroastro</i>	157
C. Buccolini, <i>Una Quæstio inedita di Mersenne contro il De immenso</i>	165
M. Casubolo, <i>Metodi linguistici nella ricerca semiotica: il colore nella Città del Sole di Tommaso Campanella</i>	177
F. De Paola, <i>Nuovi documenti per una rilettura di Giulio Cesare Vanini</i>	189
F. Giancotti, <i>Postille a una nuova edizione delle poesie di Campanella. 4-6</i>	203
<i>Giornate di studi e convegni bruniani (1999-2000) (A. Saiber, M.A. Granada, P. Sabbatino, A. Rossi, T. Dagron, H. Gatti)</i>	213

<i>Iniziative del Comitato Nazionale per le celebrazioni del IV centenario della morte di Giordano Bruno</i> (M. Ciliberto)	225
<i>Il CD-ROM di Giordano Bruno dell'editrice Biblia</i> (E.C.)	229
<i>Pucci, Bruno e Campanella</i> (A.E. Baldini)	232
<i>Il Progetto Ficino della Société Marsile Ficin</i> (S. Toussaint)	235
L. Bianchi, <i>Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé</i> , Bibliopolis, Napoli 1996 (E. Di Rienzo)	239
G. Naudé, <i>Bibliografia politica</i> , a cura di D. Bosco, Bulzoni Editore, Roma 1997 (L. Bianchi)	239
<i>Territori della mente e territori della politica. A proposito di: John M. Headley, Tommaso Campanella and the Transformation of the World</i> , Princeton University Press, Princeton 1997 (J.-L. Fournel)	242
<i>Una lettera di Guido Oldrini</i>	247

## STUDI







## TESTI









NOTE · CRONACHE · NOTIZIE · RECENSIONI · DIBATTITI









## ABBREVIAZIONI E SIGLE

GIORDANO BRUNO

<i>Animadversiones</i>	<i>Animadversiones circa lampadem Lullianam</i>
<i>Ars rem.</i>	<i>Ars reminiscendi</i>
<i>Articuli adv. math.</i>	<i>Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos</i>
<i>Articuli adv. Perip.</i>	<i>Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i>
<i>Artificium peror.</i>	<i>Artificium perorandi</i>
<i>Cabala</i>	<i>Cabala del cavallo pegaseo. Con l'aggiunta dell'Asino cillenico</i>
<i>Camoer. acrot.</i>	<i>Camoeracensis acrotismus</i>
<i>Candelaio</i>	<i>Candelaio</i>
<i>Cantus</i>	<i>Cantus Circaeus</i>
<i>Causa</i>	<i>De la causa, principio et uno</i>
<i>Cena</i>	<i>La cena de le Ceneri</i>
<i>De comp. architect.</i>	<i>De compendiosa architectura et complemento artis Lullii</i>
<i>De imag. comp.</i>	<i>De imaginum, signorum et idearum compositione</i>
<i>De immenso</i>	<i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i>
<i>De lamp. combin.</i>	<i>De lampade combinatoria Lulliana</i>
<i>De magia</i>	<i>De magia</i>
<i>De magia math.</i>	<i>De magia mathematica</i>
<i>De minimo</i>	<i>De triplici minimo et mensura</i>
<i>De monade</i>	<i>De monade, numero et figura</i>
<i>De Mord. circ.</i>	<i>De Mordentii circino</i>
<i>De progressu</i>	<i>De progressu et lampade venatoria logicorum</i>
<i>De rerum princ.</i>	<i>De rerum principiis, elementis et causis</i>
<i>De somn. int.</i>	<i>De somnii interpretatione</i>
<i>De spec. scrutin.</i>	<i>De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii</i>
<i>De umbris</i>	<i>De umbris idearum - Ars memoriae</i>
<i>De vinctulis</i>	<i>De vinctulis in genere</i>
<i>Explicatio</i>	<i>Explicatio triginta sigillorum</i>
<i>Figuratio</i>	<i>Figuratio Aristotelici Physici auditus</i>
<i>Furori</i>	<i>De gli eroici furori</i>
<i>Id. triumph.</i>	<i>Idiota triumphans</i>
<i>Infinito</i>	<i>De l'infinito, universo e mondi</i>
<i>Lampas trig. stat.</i>	<i>Lampas triginta statuarum</i>
<i>Libri Phys. Aristot.</i>	<i>Libri Physicorum Aristotelis explanati</i>
<i>Med. Lull.</i>	<i>Medicina Lulliana</i>
<i>Mord.</i>	<i>Mordentius</i>
<i>Orat. cons.</i>	<i>Oratio consolatoria</i>
<i>Orat. valed.</i>	<i>Oratio valedictoria</i>
<i>Praelect. geom.</i>	<i>Praelectiones geometricae</i>
<i>Sig. sigill.</i>	<i>Sigillus sigillorum</i>
<i>Spaccio</i>	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i>
<i>Summa term. met.</i>	<i>Summa terminorum metaphysicorum</i>
<i>Thes. de magia</i>	<i>Theses de magia</i>

- BDI *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*, nuovamente ristampati con note da G. Gentile, terza edizione a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1958 (terza rist. 1985)
- BOeuC I *Candelaio / Chandelier*, introduction philologique de G. Aquilecchia, texte établi par G. Aquilecchia, préface et notes de G. Barberi Squarotti, traduction de Y. Hersant, Les Belles Lettres, Paris 1993 («Oeuvres complètes de Giordano Bruno», I)
- BOeuC II *La cena de le Ceneri / Le souper des Cendres*, texte établi par G. Aquilecchia, préface de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, traduction de Y. Hersant, 1994 («Oeuvres complètes de Giordano Bruno», II)
- BOeuC III *De la causa, principio et uno / De la cause, du principe et de l'un*, texte établi par G. Aquilecchia, introduction de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, traduction de L. Hersant, 1996 («Oeuvres complètes de Giordano Bruno», III)
- BOeuC IV *De l'infinito, universo et mondi / De l'infini, de l'univers et des mondes*, texte établi par G. Aquilecchia, introduction de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, traduction de J.-P. Cavaillé, 1995 («Oeuvres complètes de Giordano Bruno», IV)
- BOeuC VI *Cabala del cavallo pegaso / Cabale du cheval pégaséen*, texte établi par G. Aquilecchia, préface et notes de N. Badaloni, traduction de T. Dagron, 1994 («Oeuvres complètes de Giordano Bruno», VI)
- BOL *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [V. Imbriani, C. M. Tallarigo, F. Tocco, G. Vitelli], Morano, Neapoli 1879-1886 [poi: Le Monnier, Florentiae 1889-1891], 3 voll. in 8 tomi [rist. anast.: Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1961-1962]
- BDD *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti: «Idiota triumphans», «De somnii interpretatione», «Mordentius», «De Mordentii circino»*, a cura di G. Aquilecchia, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1957
- Documenti* *Documenti della vita di Giordano Bruno*, a cura di V. Spampinato, Olschki, Firenze 1933.
- Firpo, *Processo* L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, Salerno edit., Roma 1993
- Salvestrini, *Bibliografia* V. Salvestrini, *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)*, seconda edizione postuma a cura di L. Firpo, Sansoni, Firenze 1958
- Spampinato, *Vita* V. Spampinato, *Vita di Giordano Bruno*, con documenti editi e inediti, Principato, Messina 1921, 2 voll. con paginazione continua

TOMMASO CAMPANELLA

- Afor. pol.* *Aforismi politici*, a cura di L. Firpo, Ist. Giuridico dell'Università, Torino 1941, pp. 89-142



<i>Antiveneti</i>	<i>Antiveneti</i> , a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1944
<i>Apologia</i>	<i>Apologia pro Galileo</i> , Francofurti, impensis G. Tampachii, typis E. Kempfferi, 1622, in <i>Opera latina</i> , I, pp. 475-532
<i>Art. proph.</i>	<i>Articuli prophetales</i> , a cura di G. Ernst, La Nuova Italia, Firenze 1977
<i>Astrol.</i>	<i>Astrologicorum libri VII</i> , Francofurti, sumpt. G. Tampachii, 1630, in <i>Opera latina</i> , II, pp. 1081-1346
<i>Ath. triumph.</i>	<i>Atheismus triumphatus</i> , in <i>Atheismus triumphatus... De gentilismo non retinendo</i> etc., Parisiis, apud T. Dubray, 1636, pp. 1-252
<i>Città del Sole</i>	<i>La Città del Sole</i> , a cura di L. Firpo, nuova ediz. a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Laterza, Roma-Bari 1997
<i>Discorsi ai principi</i>	<i>Discorsi ai principi d'Italia e altri scritti filo-ispatici</i> , a cura di L. Firpo, Chiantore, Torino 1945, pp. 91-164
<i>Epilogo</i>	<i>Epilogo Magno</i> , a cura di C. Ottaviano, R. Accademia d'Italia, Roma 1939
<i>Gent.</i>	<i>De gentilismo non retinendo</i> , in <i>Atheismus triumphatus</i> etc., Parisiis, apud T. Dubray, 1636, pp. 1-63
<i>Lettere</i>	<i>Lettere</i> , a cura di V. Spampanato, Laterza, Bari 1927
<i>Medic.</i>	<i>Medicinalium libri VII</i> , Lugduni, ex officina I. Pillehotte, sumptibus I. Caffin et F. Plaignard, 1635
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i> , Parisiis, [apud D. Langlois], 1638; rist. anast. a cura di L. Firpo, Bottega d'Erasmus, Torino 1961
<i>Mon. Francia</i>	<i>Monarchia di Francia</i> , in <i>Monarchie d'Espagne et Monarchie de France</i> , testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di N. Fabry, Presses Universitaires de France, Paris 1997, pp. 373-597
<i>Mon. Messia</i>	<i>Monarchia del Messia</i> , a cura di V. Frajese, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1995
<i>Mon. Messiae</i>	<i>Monarchia Messiae</i> , Aesii, apud G. Arnazzinum, 1633; rist. anast. a cura di L. Firpo, Bottega d'Erasmus, Torino 1960; 1973
<i>Mon. Spagna</i>	<i>Monarchia di Spagna</i> , in <i>Monarchie d'Espagne et Monarchie de France</i> , testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di S. Waldbaum, Presses Universitaires de France, Paris 1997, pp. 1-371
<i>Op. lat.</i>	<i>Opera latina Francofurti impressa annis 1617-1630</i> , rist. anast. a cura di L. Firpo, Bottega d'Erasmus, Torino 1975, 2 voll.
<i>Op. lett.</i>	<i>Opere letterarie</i> , a cura di L. Bolzoni, Utet, Torino 1977
<i>Opuscoli</i>	<i>Opuscoli inediti</i> , a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1951
<i>Phil. rat.</i>	<i>Philosophia rationalis</i> , Parisiis, apud I. Dubray, 1638
<i>Phil. realis</i>	<i>Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor</i> , Parisiis, ex typographia D. Houssaye, 1637
<i>Phil. sens.</i>	<i>Philosophia sensibus demonstrata</i> , ediz. critica a cura di L. De Franco, Vivarium, Napoli 1992
<i>Poesie</i>	<i>Poesie</i> , a cura di F. Giancotti, Einaudi, Torino 1998
<i>Praedest.</i>	<i>De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento Thomisticus</i> , in <i>Atheismus triumphatus</i> etc., Parisiis 1636, pp. 64-326
<i>Prodromus</i>	<i>Prodromus philosophiae instaurandae</i> , Francofurti, excudebat J. Bringerus, sumptibus G. Tampachii, 1617, in <i>Opera latina</i> , I, pp. 28-86

- Quaest. phys., mor., pol., oec.* *Quaestiones physiologiae, morales, politicae, oeconomicae*, in *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis, ex typographia D. Houssaye, 1637
- Remin.* *Quod reminiscuntur et convertuntur ad Dominum universi fines terrae*, a cura di R. Amerio, Cedom, Padova 1939 (ll. I-II); Ol-schki, Firenze 1955 (l. III, con il titolo *Per la conversione degli Ebrei*); ivi, 1960 (l. IV, con il titolo *Legazioni ai Maomettani*)
- Scritti lett.* *Tutte le opere di Tommaso Campanella*, I: *Scritti letterari*, a cura di L. Firpo, Mondadori, Milano 1954
- Senso delle cose* *Del senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers, Laterza, Bari 1925
- Sens. rer.* *Sensu (De) rerum et magia*, Francofurti, impensis G. Tampachii, 1620, in *Opera latina*, I, pp. 87-473; Parisiis, apud L. Boulenger, 1636; apud J. du Bray, 1637
- Syntagma* *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di V. Spampanato, Bestetti e Tumminelli, Milano 1927
- Theologia* *Theologia*, a cura di R. Amerio, Classici del pensiero italiano, Vallecchi, Firenze; poi: Centro di studi umanistici, Roma 1949 ss.
- Amabile, *Cangiura* L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli 1882, 3 voll.
- Amabile, *Castelli* L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma e in Parigi*, Morano, Napoli 1887, 2 voll.
- Firpo, *Bibliografia* L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino 1940
- Firpo, *Ricerche* L. Firpo, *Ricerche campanelliane*, Sansoni, Firenze 1947
- Firpo, *Processi* L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Salerno edit., Roma 1998

STEPHAN OTTO

GLI OCCHI E IL CUORE.  
IL PENSIERO FILOSOFICO IN BASE ALLE 'REGOLE'  
E ALLE 'LEGGI' DELLA SUA PRESENTAZIONE FIGURALE  
NEGLI *EROICI FURORI*

SUMMARY

Bruno's dialogues *De gli eroici furori* can be considered as a valid access to one of the author's central philosophical intentions: his distinction between 'signification' and 'figuration' makes the transition from the semantics of the significant sign-word to the semiotics of the figurative sign-word/image possible. By means of the 'rules' of individuation of the figurative images and the 'laws' of the *vicissitudo/antiperistasis* of the figurative invention, Bruno proposes a linguistically oriented theory of representation and representability.



Il punto di partenza delle mie riflessioni è di carattere strettamente epistemologico<sup>1</sup>. Mi domando, quale sia e su quale via si potrebbe interpretare quel rapporto stabilito da Bruno nei dialoghi *De gli eroici furori* fra le sue figurazioni poetiche da una parte ed il suo pensiero metafisico-sistematico dall'altra. Mi pare che questa domanda abbia gran peso teorico, perché tocca problemi semantici e semiotici così come generalmente epistemici – problemi discussi nella filosofia attuale da Jacques Derrida fino a François Lyotard e Gilles Deleuze nell'ambito della questione «che cosa significa il termine 'rappresentazione'» – rappresentazione (o 'représentation') non su una linea psicologica (nel senso di 'Vorstellung') ma sulla linea di una 'esposizione' di pensieri o di concetti (nel senso di 'Darstellung'). Mi pare inoltre che questa mia domanda, benché strettamente collegata ad un testo rinascimentale, abbia anche un peso abbastanza concreto rispetto al discorso iniziato da Kant tramite la sua concezione trascendentale di una rappresentazione del concetto *a priori* in forma 'ipotipotica'; discorso pilotato poi da Hegel

1. Questo saggio verrà pubblicato in forma ampliata, in lingua tedesca, negli atti del Convegno internazionale «La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici» (Roma, 23-24 ottobre 1998), a cura di E. Canone.

verso una rappresentazione o esposizione delle idee speculative in forma logico-dialettica. Questi teoremi criticistici ed idealistici non sono in grado di rispondere alla questione cruciale: in che modo un pensiero astratto sia o divenga 'rappresentabile' nella lingua parlata in base a questa lingua stessa; tali teoremi non sono in grado di chiarire il riferimento esistente tra uno schizzo teorico e la sua presentazione testuale, sia prosastica che poetica – il che è un problema di importanza diciamo pure *pratica*.

Intendo dimostrare che il testo degli *Eroici furori* indica almeno una strategia sematologica, con la quale potremmo riflettere ancora una volta sul problema epistemologico della 'rappresentazione'. Procederò quindi secondo due tappe. Un primo passo consiste in una considerazione di quelle 'regole' poetiche, che strutturano la tessitura di questi dialoghi. In un secondo momento tenterò una decifrazione di quelle 'leggi' logiche, che abbozzano sia la forma epistemica del testo degli *Eroici furori* che la struttura epistemica dell'intero sistema nolano. A ragione l'editore francese degli *Eroici furori* osservava criticamente, che «l'histoire de la philosophie moderne n'a voulu retenir de Bruno que son 'système', lequel ne pouvait rester cohérent qu'à la condition d'exclure tout ce que, par définition, le débordait et ne se prêtait qu'à un expression poétique»<sup>2</sup>. A dire il vero ambedue, sia le 'regole' della poetica nolana che le 'leggi' del sistema nolano si trovano – per usare un concetto del Bruno stesso – in una *vicissitudine*.

Prima di tutto però vanno sondati i singoli campi tematici dell'opera sugli *Eroici furori*. Sono non meno di quattro, ciascuno con un proprio ambito definito, ma tutti concatenati tramite un filo unificante: un filo rosso da spiegare nella seconda tappa. Il primo campo tematico è di natura puramente letteraria, poiché è incentrato su una teoria della 'impresa' e propone una critica sia alle regole della poetica aristotelica che alla dottrina dei 'generi letterari'. Questo campo conta moltissimo, perché dà spazio alla *nuova* poetica bruniana – che inoltre, sin da principio, non vuole legarsi a premesse speculative. Il secondo campo tematico consiste in un riempimento dello spazio lasciato libero dal primo campo, con una poesia del 'vero poeta', cioè: una poesia *immediatamente presentante* concetti filosofico-teorici, che nel linguaggio figurativo stesso divengono *presentabili*. Questo secondo campo è veramente problematico, perché

2. *Des fureurs héroïques*, texte établi et traduit par P.-H. Michel, Paris 1954, pp. 72-73.

Bruno o non vuole o non può giustificare una tale presentazione immediata, rimettendo al lettore critico la spiegazione teorica della sua strategia presentativa e figurativa. Il terzo campo è un campo di riflessioni sulla coscienza umana, presentandosi l'infinito, cercando di figurarselo come suo oggetto; una coscienza situata inoltre nella contrarietà di intelletto e volontà – una coscienza, quindi, lacerata in se stessa ed una coscienza infranta tra l'infinito eroicamente amato e nello stesso tempo cercato sulle tracce di una sua rappresentabilità forse pensabile. Il quadro nolano di tale coscienza disegna il modello di una soggettività né fondata su un 'io' né trascendentalmente strappata dal mondo vissuto. Bruno disegna invece il modello di una soggettività quale «teatro del mondo» finito<sup>3</sup> sulla scena del mondo infinito. Tutto ciò viene chiarito nel quarto campo tematico, il quale non solo tiene congiunti i tre precedenti, ma, oltre a ciò, è anche la messa a fuoco di tutto quello che è stato detto e pensato su una metafisica dell'oggetto infinito «come oggetto inobiettabile», «incomprensibile», ma unicamente «atingibile»<sup>4</sup>. Ha una funzione decisiva questa differenza – di provenienza cusaniana – fra 'non-comprensibilità' ed 'atingibilità' dell'assoluto. In primo luogo va osservato come Bruno non faccia uso di puri concetti; bensì di concetti visualizzati per mezzo dell'immagine di una mano in atto. E in secondo luogo è da constatare che questi concetti visualizzati – 'non-comprensibilità' ed 'atingibilità' – fungono da segni di una disposizione critica, la quale tiene a freno la ridondanza della metafisica nolana: è quindi lecito dire che la metafisica di Bruno viene accompagnata da una *critica della metafisica*. Ritroviamo tale critica non solo nell'immagine della trasformazione di Atteone da cacciatore in preda della divinità, ma anche le immagini di base degli *Eroici furori* – «dal cor scintillo, e dagli occhi acqua stillo»<sup>5</sup> – divengono intelligibili solamente tramite il definirsi metafisico-critico del pensiero nolano.

A tale struttura metafisico-critica del pensiero bruniano si connette la pretesa della poetica bruniana: pretesa di procedere per conto proprio. Non a caso Bruno parla di un «proprio titolo, ordine e modo» della sua poetica<sup>6</sup>. Vuol dire: le immagini, create dal 've-

3. *Furori*, BDI 928.

4. Ivi, p. 942; p. 1007; p. 1123.

5. Ivi, p. 973.

6. Ivi, p. 934.

ro' poeta, né devono né possono figurarsi in forma di *imitazione* dei concetti speculativi – in tale caso sarebbe vana la pretesa poetica di presentare o figurare in 'ordine e modo proprio'. Dice perciò il Nolano, che la poesia sua «più riluce d'invenzione che d'imitazione»<sup>7</sup>; e le 'regole' della sua poetica nuova, non aristotelica, si mostrano difatti basate su *invenzioni*, sia verbali che figurali. In corrispondenza alla struttura metafisico-critica del sistema nolano, la poetica nolana mostra una sua propria struttura inventiva – una *struttura* inventiva manifestantesi in quella *via* inventiva, percorsa negli *Eroici furori*, dal segno semantico-significante (per esempio il 'cuore') al segno semiotico-visivo di una figura poetica (si ricordi il 'cuore scintillante'); una via inventiva che parte perciò dalla semantica di un vocabolo e porta ad una sematologia visualizzante e figurante i segni significanti. Lo scopo finale di questa via inventiva, perseguita tramite la trasformazione della segnatura semantica in una segnatura sematologica, consiste però in una presentazione di concetti o teoremi filosofici *figuralmente presentabili* – ed è questa una presentazione da effettuarsi unicamente con mezzi linguistici e poetici in una struttura inventiva, una struttura del 'proprio ordine' semiotico.

La guida sulla via inventiva dal segno semantico alla figura sematologica è l'impresa. Bruno – amico del poeta inglese Philip Sidney – conosceva bene le teorie letterarie sulle imprese proprie del Cinquecento. Quella di Luca Contile, apparsa nell'anno 1574, denominava l'impresa come un disegno di invenzione<sup>8</sup>. Tra le moltissime imprese che si trovano negli *Eroici furori* vorrei scegliere una sola, a mio avviso paradigmatica per il percorso semiotico del Nolano: l'impresa sotto l'immagine del sole «con un circolo dentro, ed un altro da fuori», accompagnata dal motto «circuit»<sup>9</sup>. Bruno si domanda che cosa venga 'designato' con questa impresa, ed ovviamente la sua domanda tocca il problema della relazione fra *significante* e *significato*. Nella prospettiva nolana il potere significante del motto 'circuit' rimane insufficiente: viene designato con tale vocabolo nient'altro che un semplice moto circolare. L'immagine dei due circoli, invece, è in grado di spiegare il significato in tutta la sua rilevanza – dimostra la doppia circolazione del sole, una circola-

7. Ivi, p. 957.

8. L. Contile, *Ragionamento sopra le proprietà delle imprese*, Pavia 1574, fol. 2r.

9. *Furori*, BDI 1044-1046.

zione nella quale il sole insieme si muove e viene mosso; il significante puramente verbale non raggiunge questo scopo. La semantica nolana opera, quindi, secondo la norma della filosofia nolana della conoscenza, formulata già nel *De umbris idearum*: «nil aliud intelligere possumus quam umbram», ombra sia delle idee che delle cose<sup>10</sup>. L'impresa funge da figura paradigmatica: combinante un segno semantico-verbale (ed insufficiente) con un'immagine, che spiega perfettamente la cosa significata. Per esempio, sia la figura del 'cuore scintillante' che la figura degli 'occhi che stillano acqua' sono figure poeticamente create tramite un passaggio *inventivo* dal significante semantico all'immagine in qualità di significante visualizzante – o, come preferirei dire, in qualità semato-logica. Con ciò, però, la via inventiva della poetica nolana non si chiude. Perché non si chiude qui? Perché l'immagine del secondo circolo, figurante un moto nel quale il sole *rimane* mosso, disegna un moto quasi in stato di quiete. E così la lingua figurata dell'impresa giunge alla meta del proprio percorso inventivo: essa pone se stessa alla pari del concetto filosofico di quiete; un concetto, secondo Bruno, sempre da pensarsi in una relazione 'vicissitudinale' con il concetto di moto. In base ad una tale via di invenzione la lingua può presentare dei concetti non solo *pensabili* e *pensati*, quant'anche *figurabili* – e questa potenza figurativa descrive il potere della poesia nolana, poesia con un 'proprio titolo, ordine e modo'. Perciò mi pare errata un'interpretazione degli *Eroici furori* che marcia semplicemente nel solco platonico, tenendosi sulla linea stretta di una differenza fra immagine esemplare filosofica ed immagine *imitante* poetica; tale interpretazione, talvolta attuata, non tocca l'interna struttura semiotica della poetica nolana.

C'è, inoltre, un'affinità sorprendente tra la semiotica, organizzante l'arte poetica di Bruno, e la sua arte della memoria, anche questa operante con segni verbali e segni visualizzanti. Diviene, quindi, obbligatorio uno studio degli scritti mnemotecnici, ove il Nolano descrive sia la comunanza che la differenza di tali segni. Ambedue possiedono un comune potere significante. I segni verbali, perciò, significano unicamente in modo semantico-proposizionale; significano – così Bruno nel *De imaginum compositione* – in relazione «ad ea in proposito». Questi segni non vengono, quindi, usati in modo figurativo: «verba et voces figuram obtinent nullam». I se-

10. *De umbris idearum*, a cura di R. Sturlese, Firenze 1991, p. 28.

gni pittorici, invece, significano in maniera superiore, tramite trasformazione, composizione o divisione delle loro figure stesse – figure, così il Nolano, «dalle quali», «ex quibus» segue un potere significativo specifico<sup>11</sup>. E le ‘regole’ della trasmutazione di figure, formulate nella mnemotecnica del *De umbris*, trovano adesso la loro applicazione nella poetica nuova degli *Eroici furori*. Aveva scritto Bruno nel *De umbris*: «ratio novas atque noviter in infinitum species format, componens, dividens, abstrahens, contrahens, addens, subtrahens, ordinans, deordinans»<sup>12</sup> – e la poesia degli *Eroici furori* si muove lungo queste regole, regole di una quasi infinita trasformazione di immagini: regole di una *semiosi* meta-semantic. Sulla via di tale semiosi, sulla via di una invenzione di figure sempre nuove per mezzo di regole della loro trasmutazione, la poetica nolana si mostra veramente poetica del ‘proprio titolo’ e del proprio diritto – ed una poetica, che nel suo ‘ordine e modo’ stesso diviene capace di figurare visualmente dei concetti o dei teoremi filosofici, non solo astrattamente *pensati*, ma *figurabili e figurati* in base alle condizioni della lingua figurante stessa.

Riassumendo: le immagini bruniane non sono né figure imitanti un pensiero astratto né figure allegoriche; sono figure con un potere significativo di ordine semiotico proprio: ordine sia d’invenzione che di trasformazione dei significanti. Così, per chiarire, gli ‘occhi chi stillano acqua’ vengono trasformati in «porte che guidano al cielo, overamente a l’inferno»; ed il ‘cuore scintillante’ viene trasmutato in una ‘piaga che apre il petto’<sup>13</sup>. La «distrazion dell’anima»<sup>14</sup> si spiega, perciò, come distrazione della coscienza fra immagini, immagini, immagini – coscienza lacerata mediante le sue figure. Per questo motivo il Nolano non può parlare di una coscienza di se stessa, dantesi una propria identità. Dice invece Bruno nel *De umbris*: «idem enim, quia idem, manet et est aeternum. Nitaris igitur in ipsum idem oportet... id si capies, caput habebis quo specierum fixationem facias in anima»<sup>15</sup>. Vuol dire: la coscienza finita può e

11. *De imag. comp.*, BOL II,III 113: «verba atque voces figuram obtinent nullam... non dicuntur imagines ex ratione rerum significatarum, sed potius ex ipsarum significantium conditione... ideoque imagines non ad ea quae in proposito significant, sed ad ea ex quibus significant collatae nuncupantur...».

12. *De umbris*, cit., p. 52.

13. *Furori*, BDI 994; p. 982.

14. Ivi, p. 940.

15. *De umbris*, cit., p. 51.



deve estendersi verso un'identità infinita; facendo questo diviene capace di fissare la semiosi vicissitudinale delle immagini – e proprio facendo ciò la coscienza raggiunge la meta del suo percorso inventivo.

Ora, veniamo alla seconda tappa. Le regole inventive e trasformative della poetica nolana possiedono, senza dubbio, una loro propria struttura ed una loro propria razionalità. Mi domando: in che rapporto stanno da un lato questa razionalità e la razionalità del sistema nolano dall'altro? Mi domando, su quale via diviene traducibile un sistema di infinità, *pensata* come incomprensibile, in figure di una lingua finita? Mi chiedo come sia possibile la presentazione di un «centro infinito», il quale, come dice Bruno, «non è formato né forma»<sup>16</sup>, presentabile non per mezzo di concetti astratti, ma solamente tramite figure visualizzanti del parlare? Mi chiedo, inoltre, se non sia in qualche misura degna di assenso la tesi che «le système de Bruno ne pouvait rester cohérent qu'à la condition d'exclure toute sa expression poetique»? E mi chiedo, infine, se siano risolvibili tali problemi bruniani in linea con una riflessione teorica, che tematizza una differenza di carattere modale fra *presentabilità* da una parte e *presentazione in atto* dall'altra, una differenza quindi tra due modi di presentazione – nel caso di Bruno: una differenza fra la possibilità dell'infinito di presentarsi da un lato e la realtà della sua presentazione finitamente effettuata dall'altro lato, due modi di presentazione, differenti e congiunti nella struttura modale. Avvicinandomi a tale riflessione, mi tocca richiamare alcuni punti dottrinali, fondamentali nel sistema nolano.

Primo punto: nei dialoghi *De la causa* l'universo infinito viene nominato «né figurato né figurabile»; sono 'figurati', invece, i «modi di essere» delle cose nell'universo. Questi modi si trovano in una infinita trasmutazione o vicissitudine. L'infinito universo «si rappresenta al senso», omnimodamente, lungo tali «modi di essere» delle cose<sup>17</sup>. I tardi poemi francofortesi trattano *De monade, numero et figura* o *De immenso, innumerabilibus et infigurabili* – e la geometria del Nolano si mostra fondata sull'assioma «prius figuram esse oportet quam mensuram»<sup>18</sup>, che vuol dire: la misurazione della quantità di un disegno geometrico presuppone una figurazione visualizzante,

16. *Furori*, BDI 1012.

17. *Causa*, BDI 318-319; 322-323; 329; 339.

18. *Art. adv. math.*, BOL I,III 19.

presuppone una 'figura', nella quale coincidono quantità metrica e qualità visuale. Assume, perciò, massima importanza quella definizione del concetto di figura data da Bruno nel *Sigillus sigillorum*: «figura est non sine quantitate qualitas, sed in quantitate qualitas... non pura quantitas, non pura qualitas, sed ex utraque et in utraque unum»<sup>19</sup>. Basta gettare un primo sguardo su questi testi per riconoscere che il concetto di figura funge da concetto strutturale nel sistema nolano; non meraviglia, perciò, che questo concetto ricorre nella costruzione sistematica della poetica bruniana; è, però, necessario un secondo sguardo per osservare, che tale concetto di figura ha il rilievo di un concetto modale: quantità e qualità 'insunt' in una figura. 'L'essere in' disegna un 'modo' dell'essere e denota una 'coincidenza modale' del quantitativo e del qualitativo. Mi pare legittimo dire, che su questa via – via della scoperta di una nuova categoria non-aristotelica – il concetto di figura diviene il segno di una vicissitudine del pensiero filosofico, astrattamente *misurante*, e della lingua, poeticamente ed immaginariamente *qualificante*. L'uso, dunque, del concetto di figura come segno negli *Eroici furori* sarà da interpretarsi quale verifica linguistica della vicissitudine fra sistema nolano da un lato e poetica nolana dall'altro.

Secondo punto: negli *Eroici furori* la 'vicissitudine' è definita come «correlazione reciproca» di contrari<sup>20</sup>, e tale correlazione signoreggia non solo la semiosi delle figure poetiche, che vengono trasmutate in modo reciproco; tale correlazione funge anche da fondamento della contrarietà fra soggetto eroico finito ed il suo oggetto infinito. Questa seconda vicissitudine metafisica è simile, però, ad un accordo spezzato in musica, e viene pensata da Bruno tramite la differenza fra un *rappresentarsi dell'infinito* nelle cose finite ed un *figurarsi l'infinito* da parte del soggetto finito. Il Nolano tiene ben distinti i due modi di presentazione, l'uno già descritto nel *De la causa*: l'infinito universo *si rappresenta* nei modi di essere infiniti delle cose. Questo modo di presentazione ricorre negli *Eroici furori* tramite l'immagine di Diana, nella quale *si rappresenta* la beltà divina<sup>21</sup>. L'al-

19. *Sig. sigill.*, BOL II,II 202. Vd. S. Otto, *Figur, Imagination, Intention. Zu Brunos Begründung seiner konkreten Geometrie*, in *Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen*, hg. von K. Heipke, W. Neuser u. E. Wicke, Weinheim 1991, pp. 37-50.

20. *Furori*, BDI 966.

21. Ivi, p. 1007: «cioè nel specchio de le similitudini, nell'opre ove riluce l'effaccia della bontade e splendor divino...».

tro modo di presentazione – effettuato da parte del soggetto finito – consiste in un *figurarsi l'infinito*, cioè in un figurarsi la beltà divina «come in ombra e specchio». Si tratta di un «apprendere l'infinito... in certa ragione potenziale o aptitudinale»; l'infinito non viene visto «in propria presenza», ma in una presenza che corrisponde all'orizzonte della vista umana, vista *figurantesi la divina bellezza* o vista «che contrae la divinità in sé»<sup>22</sup>. La contrarietà fra un 'rappresentarsi' dell'infinito metafisicamente ed un 'figurarsi l'infinito' poeticamente non distrugge, però, la loro vicissitudine: ciò che rimane, è la correlazione reciproca di questi due contrari. Leggendo attentamente questi testi possiamo concludere: neanche un soggetto eroico possiede la capacità di 'rappresentarsi' (su una linea stretta ri-presentativa) l'assoluto infinito come tale. Ciò nonostante l'infinito resta 'presentabile' – ma presentabile, nella coscienza umana, unicamente sulle tracce di una sua *figurazione* sematologica. Il pensiero bruniano, inteso in tale prospettiva, si mostra ben ragionato: una *ri-presentazione* (una replica quasi) dell'infinito in quanto tale mediante segni linguistici finiti sarebbe, in verità, assurda. La distinzione fra un *rappresentarsi* (dell'infinito) ed un *figurarsi l'infinito* (da parte del soggetto finito) indica l'opposizione di finito e infinito – opposizione non superabile neanche tramite la loro innegabile vicissitudine modale. «Representation is bad» – così suona una tesi di Derrida<sup>23</sup>: una tesi ovviamente confermata dalla filosofia nolana. Ma questa filosofia, insistendo su una vicissitudine fra finito ed infinito, non voleva negare che l'infinito assoluto lasciasse tracce di sé nel mondo finito, negli infiniti modi di essere del finito; e su tale via rendeva possibile pensare una metafisica della presentazione nella struttura di un 'rappresentarsi' da parte dell'infinito stesso.

Da trattare, al fine di riportarlo alla memoria, è un terzo punto dottrinale. Sia la 'correlazione reciproca' che la 'vicissitudine dei contrari' trovano una loro concettualizzazione esatta nella *antiperistasi*. Bruno eredita questa nozione – caratteristica del suo sistema – dall'*ars oppositorum* di Charles de Bovelles; ed il Nolano vuol definire l'antiperistasi nuovamente quale «vigor che acquista il contrario da quel che, fuggendo l'altro, viene ad unirsi, inspessarsi, inglobarsi e concentrarsi verso l'individuo della sua virtude, la qual, quanto più s'allontana dalle dimensioni, tanto si rende efficace di

22. Ivi, pp. 996-997.

23. J. Derrida, *Sending: On representation*, in G. L. Ormiston-A. D. Schrift (Ed.), *Transforming the hermeneutical context*, Albany (New York) 1990, pp. 107-138.

vantaggio»<sup>24</sup>. Ed è questa una definizione dinamizzante e visualizzante l'astratta logica correlativa della contrarietà. La poetica degli *Eroici furori* fa uso di tale nozione in modo impressionante; per esempio la figura vicissitudinale di domande e risposte fa discutere tra loro sia cuore ed occhi che occhi e cuore – è una figura poetica, che esprime la legge logica dell'antiperistasi in una immagine bellissima. «Il fuoco mio», dice il cuore, «non puote alto volare... perché de gli occhi han sopraposto il mare», mare delle lacrime; e gli occhi dicono: «L'infinito vigor del cor focoso a i pur tropp'alti niega il passo; quindi gemino varco al mar non corre»<sup>25</sup>. Bruno ci fa vedere, come l'arte dei contrari, insieme con la legge logica dell'antiperistasi, viene quasi incarnata nella sua arte poetica. E ci fa quasi sentire la legge della correlazione reciproca, quando parla del potere eroico, «che sequita ed aspira» e del vigore dell'oggetto inglobantesi, «che fugge e si sottrae».

Infine la figura di Atteone trasmutato da cacciatore in preda ci rimanda ad un quarto punto dottrinale, concernente la tesi di una doppia trasformazione, tesi di provenienza plotiniana e ficiniana, estesa dal Nolano nel *De umbris* alla legge di un combattimento di tutti i contrari, cioè: di conoscenza ed oggetto del conoscere, di finito ed infinito, di intelletto ed amore, di conoscenza del finito ed amore dell'oggetto infinito. Tutti questi contrari si trovano sotto la legge dell'antiperistasi, che vuol dire: un contrario fugge l'altro, ma nello stesso tempo vuol tenersi in equilibrio con l'altro. Lungo tale linea 'anti-peristatica' Bruno ha formulato nel *De umbris* la legge di un trasmutarsi vicissitudinale sia del conoscente nel suo oggetto che dell'oggetto conosciuto nel proprio soggetto conoscente. La «transformatio sui in rem» è messa in vicissitudine con una «transformatio rei in seipsum», così suona la formula bruniana<sup>26</sup>; e la logica di questa formula trasformativa-antiperistatica coincide con la logica interna della figura poetica di Atteone: Atteone si trasmuta da cacciatore in preda, perché il suo intelletto non è sufficiente a «comprendere» l'oggetto infinito; la sua intelligenza viene quindi trasmutata in amore eroico – un amore tramite il quale il cacciatore diviene preda dell'oggetto amato.

Riassumendo il mio punto di partenza vorrei concludere con po-

24. *Furori*, BDI 1130.

25. Ivi, pp. 1133-1134.

26. *De umbris*, cit., p. 56.

che constatazioni. La poesia degli *Eroici furori* non è scindibile dal 'sistema' nolano, inteso quale assieme di leggi epistemologiche, spieganti il rapporto del finito con l'infinito; ed il sistema stesso non si separa dalla sua – per così dire – messa in scena poetica. Bruno, definendosi «vero poeta», si mostra *vero poetologo* filosofico. Sarebbe fraintendere la sua poetologia, se si volesse interpretarla come 'allegoria' del pensiero speculativo. L'arte poetica nuova del Nolano – per usare anch'io una 'figura' – è messa quasi nel punto focale di due prospettive, che si aprono in due direzioni: la prima apre lo sguardo su un assetto di *regole* poetiche, regole di invenzione e poi di contrazione o trasformazione o addizione di figure immaginative, figure con carattere non solo semantico, ma semiotico, figure in ultima istanza di carattere semato-logico. Tramite tali regole Bruno può abbozzare una poetica «di proprio titolo», cioè una poetica non dipendente da teoremi speculativi, una poetica, perciò, non 'imitante' i concetti astratti. L'altra prospettiva ci fa vedere – e ci rende veramente visibili – le *leggi* logiche, timoneggianti dall'interno tutta la regolatura poetica: leggi di contrarietà, di correlazioni reciproche, di vicissitudini, leggi insomma strutturate dall'antiperistasi degli opposti.

Non basta quindi dire che queste leggi – quali leggi epistemologiche del sistema speculativo – si trovino in una qualsiasi 'concordanza metaforica' con le regole della poetica bruniana; in verità le leggi del sistema nolano e le regole della poetica nolana coincidono – e coincidono immediatamente – nelle 'figure' sematologiche bruniane. O, con altre parole: sia il segno linguistico che il concetto filosofico della 'figura' indicano 'l'insieme' del pensare e parlare del Nolano. Ambedue indicano che la filosofia nolana non si accontenta di una pura 'pensabilità' del pensiero astratto; indicano invece la strategia generale di Bruno di contornare una 'pensabilità figurabile', figurabile per mezzo della lingua e in base alla lingua stessa.

Sulla base di tale strategia sematologica si capisce bene la distinzione tra un *figurarsi l'oggetto infinito* intellettualmente «incomprendibile» ed un *rappresentarsi* di questo oggetto stesso. Due *modi di presentazione* quindi; e rimane da constatare che questi due modi di presentazione si trovano in una vicissitudine, vicissitudine visualizzata in figura poetica.

Il *figurarsi* ed il *rappresentarsi* – è a mio avviso una distinzione di gran peso teorico, perché investe sia la concezione kantiana di una «rappresentazione ipotipotica» che la concezione hegeliana di una

rappresentazione puramente logico-dialettica. La prima, concepita nel § 59 della *Critica del giudizio* in stesura schematico-trascendentale, in nessun modo si fonda sulla lingua parlata; agli occhi di Kant questa lingua appare «piena di rappresentazioni *indirette*» dei concetti *a priori*. La seconda – cito dal § 462 della *Enciclopedia* hegeliana – concede al pensiero filosofico una sua esistenza verace nel verbo parlato, ma insiste subito su una interiorizzazione del segno verbalmente articolato in un segno della pura intelligenza quale segno veracissimo: «Wie der wahrhafte Gedanke die Sache ist, so auch das Wort – wenn es vom wahrhaften Denken gebraucht wird»<sup>27</sup>. Il pensiero si ‘fa uso’ del verbo parlato, nonostante che il verbo articolato sia già segno ‘vero’ della cosa. Nella dialettica hegeliana la lingua, significante in modo verace, si trova subito *ri-presentata* tramite la significazione veracissima da parte del pensiero pensato. Non a caso tutto il discorso critico-attuale sul problema della ‘re-présentation’ quale ‘répétition’, per esempio nelle opere di Lyotard e di Deleuze<sup>28</sup>, prende le mosse dalla filosofia kantiana e hegeliana. Mi pare, quindi, che una rilettura degli *Eroici furori* – insieme con un ricorso alla distinzione tra un ‘rappresentarsi’ da parte dell’oggetto ed un ‘figurarsi l’oggetto’ da parte del soggetto – potrebbe aiutarci a meditare nuovamente su questo tema cruciale<sup>29</sup>.

27. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 462 Zusatz.

28. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris 1983; G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1989.

29. Testo italiano riveduto dalla dott. Maria Vicinanza, Napoli - München.

GIANCARLO ALFANO

## LA VESTE DI PAN E LA LINGUA DI MERCURIO\*

### SUMMARY

One of the major philosophical works of the sixteenth century dealing with love is the *Dialoghi d'Amore*, first published in 1535 and written by the Jewish physician Jehudah Abarbanel, better known as Leone Ebreo. The main aim of this article is to analyse the dialectic between the framework of the arguments and the dialogic structure of the treatise. Whereas the fulfilment of love means, both at a microcosmic and a macrocosmic level, the disappearance of the lovers into a new unity, the form of the dialogue, by contrast, preserves the distinction between the two protagonists. The framework provided by the images and the mythological stories which support the rational argument of the *Dialoghi* ultimately provides the *imago fabulosa* of the lascivious god Pan and his love for the nymph Syrinx, which serves as an emblem for the particular type of conversation which we classify as love.



Hoc mihi conloquium tecum – dixisse – manebit  
(Ovidio, *Metamorfosi*, I, 710)

Io veggo bene che negli amanti più abbonda la lingua che le passioni  
(Sofia)

Nel 1547, un giovane ma ben inserito letterato settentrionale pubblicava a Firenze per i tipi del Doni un dialogo amoroso intitolato *Specchio d'amore*. Una simile dicitura implicava il rinvio alla tradizione didattico-morale e l'affermazione di discendenza da un genere ben codificato: lo *Speculum*, appunto. Già la presentazione proemiale «A' lettori», tuttavia, doveva avvertire di una qualche modifica, se non proprio di un'aberrazione rispetto a quella linea genealogica, laddove si dichiarava l'«utilità di studiare il Petrarca, ché comporre in rima è ne' casi d'amore necessario agli amanti, e il

\* Quest'intervento deve la sua ispirazione alle discussioni tenute nel seminario «L'Amor precede tutti gli altri dèi. Effetti e vincoli dell'amore tra Giordano Bruno e Sigmund Freud», organizzato dalla cattedra di Teoria dell'interpretazione del Dipartimento di Filosofia «A. Aliotta» dell'Università «Federico II» in collaborazione con l'Istituto Universitario Orientale di Napoli nel maggio del 1997.

Boccaccio, che va usato come guida sicura per letterine d'amore». L'austera pedagogia dello specchio, che apprendeva quella giusta condotta morale da adottare nelle vicende della storia, si volgeva così al formulario retorico del segretario galante e della rimeria d'occasione erotica, da un lato rastremando la complessità dell'intrico vitale dei *Rerum vulgarium fragmenta* nella selezione di moduli e formule più prontamente rimasticabili, dall'altro dilavando la complessa innervatura di reperti realistici e *realia* poetici in quella scioltezza prosodica così idonea allo sciocchezzaio sentimentale d'ogni tempo. Per un lettore avvertito di quegli anni, una simile dichiarazione doveva risultare pressoché ovvia, e non è detto che quel lettore avvertito non cercasse nel libriccino appena acquistato proprio un manabile di fraseologia e sintassi. Nel 1545 un altro e più anziano letterato settentrionale aveva del resto già dichiarato l'avvenuta riduzione delle complesse operazioni letterarie dei due grandi trecentisti, facendo affermare al protagonista eponimo del suo dialogo, *Il Raverta*, che egli si sarebbe meravigliato del fatto «che si potesse fare una lettera o un sonetto senza rubare il Boccaccio e 'l Petrarca»: una dichiarazione polemica, cui l'interlocutrice avrebbe risposto che «se [quegli autori] non gridano il danno sia loro», proponendo così il punto di vista militante dei «moderni»<sup>1</sup>. Quanto allo *Specchio d'amore*, l'indicazione fornita nel proemio viene inoltre recuperata all'interno del testo, allorché Coppina, l'anziana istitutrice, indica alla giovane Maddalena l'utilità del ricorso a Petrarca e Boccaccio: «questo per saper rispondere alle lettere con le prose, l'altro per imparare a far rime, o almeno ad intenderle, se perventura egli te ne mandasse»<sup>2</sup>. Un'indicazione precisa dunque, cui seguono, a beneficio dell'allieva, la riproduzione della lettera di un amante di Coppina, l'inserzione di un madrigale speditole in gioventù da un altro spasimante e infine la citazione di una lettera e di un madrigale dell'innamorato di Maddalena, un tal Fortunio, personaggio d'invenzione e sedicente amico di Bartolomeo Gottifredi, cioè dell'autore del dialogo. La sovrapposizione del mondo referenziale e di quello letterario e l'intersezione di registri, stili e generi, se risponde alle coordinate dell'esperienza dialogistica medio-cinque-

1. Cfr. G. Betussi, *Il Raverta*, in *Trattati d'Amore del Cinquecento*, a cura di G. Zonta, ristampa a cura di M. Pozzi, Laterza, Bari 1967, p. 51. Alle pp. 249-304 della stessa edizione si legge anche B. Gottifredi, *Specchio d'Amore. Dialogo nel quale alle giovani s'insegna innamorarsi*.

2. B. Gottifredi, *op. cit.*, p. 271.



centesca, rende però manifesta l'aberrazione cui si alludeva sopra come lo svolgimento della vocazione pedagogica nel senso della mescolanza dei modelli. Tale rovesciamento parodistico dell'opzione didattica è inoltre chiarito dal titolo completo dell'operetta, che recita: «Specchio d'Amore. Dialogo di Messer Bartolomeo Gottifredi nel quale alle giovani s'insegna innamorarsi». Oltre alla contaminazione del modello precettistico con quello dialogico, il frontespizio editoriale fornisce infatti una precisa definizione, tematica e insieme ideologica, di quell'opzione, giacché insegnare alle giovani donne a innamorarsi significa progettare un'*ars amandi* al femminile. Disegnando nel processo del racconto il passaggio dalla passività apprenditrice della Maddalena alla piena assunzione del ruolo di cortigiana, il testo mostrerà infine che l'arte di cui si tratta è quella cui presiede la Venere terrena.

Ecco allora cosa cercava quel lettore non sprovveduto che, con qualche sollecitudine, dalla bottega dello stampatore se ne tornava, il nuovo libriccino sotto il braccio, nel suo studiolo: il sovvertimento deformante (e in fondo misogino) di quella medesima intenzione pedagogico-morale che lo *specchio* aveva lasciato in un primo momento intuire, nonché la deformazione comica o «momica» del dibattito di alto impegno filosofico che intorno alla questione d'Amore si era venuto sviluppando a partire dall'ultimo trentennio del secolo precedente. Il Gottifredi è del resto assai franco nel dichiarare le sue intenzioni, se nelle prime battute del testo fa pronunciare alla vecchia, lubrica Coppina una definizione che sembra parodizzare quelle dei medici, poeti, professori e filosofi che si erano confrontati sulla natura d'Amore:

Amore è un fuoco invisibile, il quale, dagli occhi nel core acceso e dalla speranza del piacere in quello nutrito, ci impregna l'animo di un desiderio di assicurarsi con la prova se tanta dolcezza nello amato si ritrova quanto Amore negli occhi ci dipinse; tal che giorno e notte in altro non pensiamo né bene ci par sentire, finché al disiato fine non siamo pervenuti. Quivi ogni nostro senso cerca di sodisfare al voler suo con l'operare la sua virtù ne lo amato obbietto; nella qual cosa, restando ingannata la speranza, il fuoco s'intiepidisce, ed a poco a poco, scemando la sua nutritiva cagione, in breve manca<sup>3</sup>.

Attraverso una terminologia riconducibile alle categorie dei filosofi naturali, alludendo a quella teoria che vuole le passioni collegate al-

3. B. Gottifredi, *op. cit.*, pp. 258-259.

l'equilibrio degli umori e recuperando la fisica aristotelica contaminata dagli apporti neoplatonici sul ruolo dell'immaginazione, Gotti-fredi vira quel complesso culturale verso una dimensione naturalistica all'insegna del paradosso del desiderio. Se infatti l'amante aspira ad «assicurarsi con prova» della «dolcezza» dell'oggetto amato, una volta conseguito il «disiato fine» egli sperimenta l'*inganno* della speranza e infine il *mancamento* dello stesso amore.

Non era certo con un simile testo che Giordano Bruno intendeva confrontarsi quando scriveva i suoi *Eroici furori*. Egli guardava semmai al *Trattato dell'Amore Umano* di Flaminio Nobili, che poteva dichiarare di non aver conosciuto «alcun Lavinello, il quale si contentasse di goder la bellezza in quel modo, nel quale propriamente si gode la bellezza, dico col vedere, coll'udire, col pensare» (e che quindi richiedeva anche lui, come Coppina, di «assicurarsi con prova»); oppure – se aveva avuto modo di leggerli dall'esilio – i *Discorsi* (1585) del ferrarese Annibale Romei, che definiva amore «una gagliardissima perturbazione dell'animo umano eccitata da una conosciuta bellezza per una occulta conformità di natura, che ha lo amante con la cosa amata, risolvendosi in desiderio d'unirsi col bello con amor reciproco», dove quasi l'amore si trasformava in una cura omeopatica priva di ogni esperienza d'intelletto. Erano simili trattati e dialoghi, insulsi per impegno filosofico ma formidabili nel soddisfare alle medie esigenze culturali di secondo Cinquecento, a scatenare la violenza caricaturale e deformante del Nolano, quella medesima insofferenza castigante che negli *Eroici furori* si esercitava non a caso (giacché identico ne era il siero di coltivazione) anche contro la poetica e l'ideologia petrarchiste, sino a risolversi nella riscrittura del sonetto tansilliano<sup>4</sup>.

Nonostante la scarsa acutezza filosofica, questi prodotti erano tuttavia portatori di una peculiare definizione dell'amore, centrata sull'aspirazione all'unione, cioè alla fruizione dell'oggetto amato, e sull'assimilazione di amore e desiderio. È questa la strada che adesso occorre seguire, una strada che conduce direttamente all'autore che più interessa, e che certo Giordano Bruno non ignorava, Jehudah Abarbanel, ovvero Leone Ebreo.

È noto che intorno alle condizioni della stesura dell'opera del medico spagnolo vige un fitto mistero su cui si sono accanite ipotesi

4. Di questi testi parla J. C. Nelson, *Renaissance Theory of Love. The context of Giordano Bruno's 'Eroici furori'*, Columbia University Press, New York 1958, pp. 143-47, ma si tratta di un lavoro in gran parte superato.

che, per quanto illustri per paternità e raffinate per metodo, rimangono per ora solamente tali. È noto cioè che poco o nulla sappiamo con certezza riguardo alle frequentazioni italiane di Leone e che nessuna notizia positiva è giunta sino a noi sulla originaria veste linguistica dei *Dialoghi d'Amore*. Né si tratta di problemi di scarso rilievo: rimane infatti difficile capire perché quest'opera, che fu redatta da un medico, non si soffermi mai sulla ricca tradizione nosografica che proprio in Spagna, mercè i precoci e duraturi rapporti con la cultura araba, aveva conosciuto le prime codificazioni<sup>5</sup>; così come resta assai problematico comprendere perché il testo, stampato in volgare, non contenga riferimenti, non dico agli *Asolani* bembiani (1505) o al *Libro de natura de Amore* (edito nel 1525) dell'E- quicola, ma nemmeno al *Comento* a Benivieni di Pico della Mirandola e alle autotraduzioni dei trattati del Diaceto e del Ficino. È evidente, insomma, che siffatti 'misteri' attengono all'intenzione dell'autore, al suo progetto culturale, nonché alla percezione (ed eventuale rifunzionalizzazione) che ne ebbero i contemporanei. Rimandando, dunque, per motivi di cautela, alle suggestive indicazioni di Dionisotti e alla più recente sistemazione cui si è dedicato in pagine brevi e illuminanti Corrado Bologna<sup>6</sup>, l'obiettivo che guiderà la successiva analisi sarà la descrizione interna dell'opera di Leone, mirando soprattutto a far risaltare, nella dinamica tra struttura del dialogo e sistemazione degli argomenti, la storia degli attori, la vicenda erotica in cui sono coinvolti Filone e Sofia. Tensione emotiva e conflitto concettuale in cui, anticipo sin d'ora, sembra disegnarsi proprio quella teoria degli effetti dell'amore cui la lettera del testo apparentemente si sottrae.

Genere prediletto dalla cultura umanistica quattrocentesca in virtù della peculiare forza modellizzante dell'opera ciceroniana nonché del fascino esercitato dalla rappresentazione icastica delle virtù cardinali della *humanitas*, il dialogo si travasò naturalmente nel repertorio letterario del mondo cortigiano, fino a diventare «forma simbolica» della cultura volgare in espansione del XVI secolo. Ciò fu consentito certo anche dalla notevole elasticità della forma dialo-

5. Su questa tradizione cfr. almeno l'ottima *Critical Introduction* a J. Ferrand, *A Treatise on Lovesickness*, a cura di D. A. Beecher e M. Ciavolella, Syracuse University Press, Syracuse, New York 1990.

6. Cfr. C. Dionisotti, *Appunti su Leone Ebreo*, IMU, II (1959), pp. 409-428 e C. Bologna, *Tradizione testuale e fortuna dei classici italiani*, in *Letteratura italiana*, VI, Einaudi, Torino 1986, pp. 445-928, specialmente le pp. 593-612.

gica, disponibile a una doppia declinazione, diegetica e mimetica, cioè alla possibile configurazione come narrazione che incornicia lo scambio propriamente dialogico oppure come diretta presentazione dei protagonisti per mezzo delle loro battute, al modo del testo scritto di una commedia<sup>7</sup>. A un'osservazione più attenta delle opere prodotte nei decenni tra Quattro e Cinquecento, si nota però che, diegetico o mimetico che fosse, il genere-dialogo si caratterizzava per la quantità dei personaggi: mai limitati a due nella configurazione diegetica, solo raramente e solo a partire dalla metà del secolo XVI in quella mimetica. L'opposizione tra dialoghi con due e dialoghi con più di due personaggi funge in realtà da marca distintiva, distinguendo tra opere di tipo sapienziale e opere più propriamente conversevoli: mentre le seconde rispondono a quelle caratteristiche simboliche cui si è appena accennato, le prime presentano invece una netta divaricazione tra docente e discente, come nel caso proprio dello *Speculum* parodizzato nel dialogo del Domenichi.

I testi che si possono raccogliere sotto la rubrica 'sapienziale' sono quelli maggiormente privi di narrazione, non tanto perché essi rifuggano dal ricorso a materiale diegetico, quanto perché mancano di una cornice che ne sistemi le coordinate cronotopiche: due persone si trovano in un qualche posto e in un qualche tempo e una di queste rivolge domande ad un altro che possiede gli strumenti concettuali e linguistici per rispondergli, alla fine della sequenza interrogativa colui che domanda è passato dall'iniziale stato d'insipienza ad una almeno primitiva conoscenza. Così sono fatti anche i *Dialoghi d'Amore* di Leone: così sarebbero fatti, anzi, se la conclusione del terzo e ultimo dialogo non smentisse quel processo di crescita, di progressivo disvelamento sotteso allo schema tradizionale. Filone, infatti, richiesto di soddisfare anche all'ultima parte della dottrina d'amore, quella riguardante i suoi effetti, oppone il suo rifiuto, interrompendo bruscamente la sua operazione pedagogica. Santino Caramella e poi Sergio Finzi hanno ricordato l'aneddoto secondo cui nel 1540, cioè cinque anni dopo la *princeps*, l'illustre ambasciatore di Spagna Diego de Mendoza avrebbe chiesto ad Alessandro

7. Giova ricordare che a partire dagli anni '40 del s. XVI questa seconda configurazione fu largamente prediletta. La bibliografia sul dialogo cinquecentesco è notoriamente strabocchevole: qui basta rinviare, per l'importanza delle riflessioni che vi sono svolte, a P. Floriani, *Sperone Speroni, letterato 'nuovo'*, in Id. *I gentiluomini letterati*, Liguori, Napoli 1980.

Piccolomini (che di amore se ne intendeva, se l'anno prima aveva pubblicato con uno pseudonimo un dialogo 'celestinesco' sull'educazione erotica delle fanciulle) di terminare l'opera di Leone con la stesura di un quarto dialogo dedicato agli effetti dell'amore. Il Senese, imitando forse il personaggio, «propose di aspettare ancora qualche mese» nel caso che il «tal Dialogo si scoprisse»<sup>8</sup>. Imitando Filone, appunto: perché non è improbabile che il Piccolomini avesse capito il testo di Leone meglio del pur raffinato Mendoza, tant'è che quella continuazione non la scrisse mai. Vero o falso che sia, l'aneddoto indica chiaramente che la chiusa del terzo dialogo lascia un'impressione di incompiutezza, come se ci si aspettasse un ritorno di Filone, o piuttosto come se la sua inopinata partenza implicasse una frattura nel sistema delle attese che ogni genere letterario sottintende; o ancora, come se il processo di crescita del discepolo fosse, con quell'interruzione, interdetto piuttosto che sospeso. Se così dovrebbe essere per il genere cui il testo è ascrivibile, non necessariamente è così per il testo in sé, per il sistema di regole e di attese che in esso si vengono costruendo: sistema cui è necessario dedicare un supplemento d'indagine.

Se nei preliminari dei testi dialogici viene fissata, anche solo in modo implicito, la definizione delle modalità discorsive cui si atterrà la conversazione (quelle che rispondono alle domande: dove siamo? in che epoca o momento? chi parla? chi ha stabilito di cosa si deve parlare?), ciò avviene anche nel testo di Leone, dove però le prime battute, nel posizionare gl'interlocutori, contemporaneamente spiazzano il lettore:

FILONE. Il conoscerti, o Sofia, causa in me amore e desiderio. SOFIA. Discordanti mi paiono, o Filone, questi effetti, che la cognizione di me in te produce; ma forse la passione ti fa dire così<sup>9</sup>.

È noto che il primo dialogo è interamente dedicato alla dettagliata spiegazione della dichiarazione incipitaria di Filone, ma non sembra si sia badato con sufficiente attenzione alla pronta risposta della

8. Cfr. S. Finzi, *Gli effetti dell'amore*, Moretti e Vitali, Bergamo 1995, pp. 26, ss.; S. Caramella, *Nota*, a L. Ebreo *Dialoghi d'amore*, Laterza, Bari 1929, p. 428, nota 3; A. Piccolomini, *De la Institutione di tutta la vita de l'huomo nato nobile e in città libera. Libri X in Lingua Toscana*, Venetiis, apud H. Scotum, 1543.

9. L. Ebreo, *op. cit.*, p. 5. D'ora in avanti i rinvii a quest'opera saranno riportati direttamente a testo.

sua interlocutrice: battuta che contribuisce almeno quanto la precedente a fornire le coordinate del successivo dibattito. Ciò, in primo luogo, per delle ragioni interne all'argomentazione filosofica dei *Dialoghi* – se è vero che nella definizione di amore rientra necessariamente quella cognizione su cui ribadiscono i due interlocutori («bisogna che il conoscimento preceda all'amore», p. 8) – ma anche per delle ragioni più sottilmente emotive, cioè narrative. Questo primo scambio, stretto nella velocità del contraddittorio, oppone infatti due diversi ordini del discorso: da un lato la catena causale che dalla conoscenza porta all'amore, dall'altro il rischio della perdita della razionalità, dello smarrimento; da un lato la cognizione, dall'altro la passione. Che non si tratti di un ricorso retorico utilizzato da Sofia per contrastare all'irruenza di Filone, è proprio quest'ultimo a confermarlo, insistendo sul conflitto dei rispettivi desideri: «Io vengo, o Sofia, per domandarti rimedio a le mie pene; e tu mi domandi soluzione dei tuoi dubi» (p. 7). Viene così tracciato un campo di tensioni suscettibile di sviluppo narrativo, sia pure di eventi solo discorsivi, in cui si confronteranno due istanze diverse, due progetti non complanari. È questa la particolarità del dialogo di Leone Ebreo, ciò che ne fa qualcosa di diverso da un semplice dialogo sapienziale, cioè il fatto che il rapporto pedagogico tra i due interlocutori, che implica il passaggio di sapere attraverso la direttrice verticale, è determinato da un'altra struttura e da un diverso movimento: quello della passione. Filone, come evidentemente dichiara il suo nome, è innanzitutto colui che ama; Sofia invece, prima ancora che il sapere, è colei che è amata, e che a quell'amore si sottrae. Tra l'impostazione orfica e pitagorica, la pervasiva cultura cabalistica, la decisiva matrice platonica, nell'opera di Abarbanel sembra allora aprirsi quella dimensione che si è detta narrativa: la storia di un esercizio, di una maestria e di un artigianato, prima ancora che di una seduzione non riuscita.

Chiarita la natura dell'opposizione tra i due interlocutori, il dialogo passa all'analisi delle condizioni di quella natura. Leone si produce così nella prima definizione di amore e desiderio (oggetto appunto del primo dialogo), definizione cui rimarrà fedele per il resto della conversazione. Se il desiderio, viene affermato, è «affetto volontario de l'essere o di avere la cosa stimata buona che manca», l'amore è invece «affetto volontario di fruire con unione la cosa stimata buona» (p. 13). Dal desiderio all'amore il passaggio è quello dall'avere al fruire, nonché, spiegherà poi, dal soddisfacimento

istantaneo all'unione<sup>10</sup>. Il punto è importante, tanto da essere implicitamente ribadito nella successiva applicazione al caso personale: «l'amor ch'io ti porto – spiega infatti Filone – non è figliuolo del desiderio, anzi il desiderio è figliuolo di quello che gli è padre», in quanto «l'amore non cessa; se ben cessa l'appetito e desiderio; perché, levato l'effetto, non per quello si leva la causa» (p. 51). Ora però, se il processo cui è soggetto l'amante è quello che conduce dal «conoscimento de le amabili proprietà» dell'amata all'amore e di qui al desiderio, successivamente la passione d'amore sfugge al controllo razionale: «dipoi che la ragione conoscitiva il produce, l'amore, nato com'è, non si lascia più ordinare né governare da la ragione» (p. 52). Si torna in tal modo alla netta opposizione stabilita all'inizio dell'opera tra cognizione e passione, chiarendo che è lo stesso discorso, la stessa sostanza filosofica del dialogo ad essere esposta al rischio di smarrirsi insieme al soggetto. Ciò viene ribadito nella conclusione del primo dialogo:

F. L'amore che è regolato dalla ragione non vuole forzare l'amante; e ben che abbi il nome de l'amore, non ha l'effetto. Perché il vero amore sforza la ragione e la persona amante, con mirabile violenza e d'incredibil sorte; e più che altro impedimento umano, conturba la mente ove è il giudizio, fa perdere la memoria d'ogni altra cosa, e di sé solo l'empie, e in tutto fa l'uomo alieno da se medesimo e proprio de la persona amata; il fa inimico di piacere e di compagnia, amico di solitudine, malinconoso, pieno di passioni, circondato di pene, tormentato da l'afflizione, martorizzato dal desiderio, nutrito di speranza, stimolato da disperazione, ansiato da pensa-

10. Nella terza e definitiva redazione del *Cortegiano* (1528), Castiglione fa spiegare a Pietro Bembo che il cortegiano amante, «seminando virtù nel giardin di quel bell'animo [scil. dell'amata], raccorrà ancora frutti di bellissimi costumi e gustaragli con mirabil diletto; e questo sarà il vero generare ed esprimere la bellezza nella bellezza, il che da alcuni si dice esser il fin d'amore»: dichiarazione che scatena non poche battute salaci tra i conversanti urbinati (B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, a cura di W. Barberis, Einaudi, Torino 1998, pp. 428-29). Sulla conoscenza diretta dell'opera di Abarbanel da parte del Castiglione cfr. C. Bologna, *op. cit.* D. Beecher (*L'amour et le corps: les maladies érotiques et la pathologie à la Renaissance* in AA. VV., *Le corps à la Renaissance*, P.U.F., Paris 1990) ricorda che «le médecin du dixième siècle Haly Abbas écrivait dans le *Pantegni* que les désordres érotiques chroniques pouvaient être causés soit par un déséquilibre des humeurs elles-mêmes, soit par un désir pouissant de la possession et de la jouissance d'un être ou d'un objet» (p. 427). Una prova certa della circolazione delle teorie di Abbas è il fatto che il suo *Liber totius medicinae* venne pubblicato a Lione nel 1523, ma certo non dovrebbe sorprendere affatto che il medico Abarbanel potesse conoscere l'opera di un illustre predecessore.

menti, angosciato da crudeltà, afflitto da sospizioni, saettato da gelosia, tribulato senza requie, fadigato senza riposo, sempre accompagnato da dolori, pieno di sospiri; rispetti e dispetti mai gli mancano (p. 54).

La dinamica tra cognizione e passione che è venuta articolandosi nel corso del primo dialogo si cristallizza così nell'indicazione di due diversi effetti dell'amore: da una parte gli effetti della sua fruizione; dall'altra gli effetti sul soggetto amante, la sua devastazione, l'eventuale perdita di sé. Alla prima serie è dedicato il secondo dialogo, la minaccia dell'alienazione è invece ricorrente nella prosecuzione dell'opera: ed è questa continua minaccia, questo sempre possibile smarrimento a tramare la dimensione narrativa dell'opera di Abarbanel. Se alla conclusione della prima giornata di dialogo Filone si accommiata da Sofia opponendo il riposo notturno di lei alla sua «solita vigilia» impegnata nella «manco soave che angosciosa contemplazione» dell'amata (p. 58), il dialogo successivo (dedicato alla *Comunità d'amore*, cioè all'analogia tra macro e microcosmo e pertanto alla legge fondamentale del mancamento o privazione come causa prima dell'amore)<sup>11</sup> si apre col saluto di Sofia a Filone, il quale, perso in quella sua contemplazione, prima passa senza fermarsi e poi fatica a ricordare l'impegno che si era assunto.

Prima di osservare gli sviluppi di quella minaccia e trarne le conseguenze teoriche, occorre insistere sul fatto che per Leone – al pari di quegli psicotici di cui ha parlato Finzi – gli effetti dell'amore sono innanzitutto i bambini, ovverossia, nella dimensione del suo discorso, che essi consistono nella *produzione di mondo* in quanto trascrizione universale della fruizione. Si osservi a questo proposito la descrizione della copula tra cielo e terra:

Tutt'il corpo del cielo è il maschio che la [terra, ovvero «il corpo de la materia prima»] copre e circonda con moto continuo. Ella, se ben è quieta, si muove pur un poco per il movimento del suo maschio. Ma l'umidità sua ch'è l'acqua, e il spirito suo ch'è l'aere, e il suo calor naturale ch'è il fuoco, si muovono attualmente per il moto celeste virile, secondo si muovono tutte queste cose ne la femina al tempo del coito per il moto del maschio,

11. «L'amore, cioè il desiderio, è generato da la inerente potenza e dal mancamento, perché la materia (come dice il filosofo) appetisce tutte quelle forme de le quali è privata» (p. 113). *Inerente potenza* e *mancamento* sono, nella *fabulosa* trascrizione platonica, Poros e Penia, sicché nulla cambia rispetto alla definizione iniziale dell'amore (p. 13) in quanto anche qui si tratta della fruizione.



se ben essa non si move corporalmente, anzi sta quieta per ricevere il seme de la generazione del suo maschio (pp. 80-1)<sup>12</sup>.

Tra i numerosi riscontri che si potrebbero addurre a proposito del nesso tra fruizione e produzione, basterà ricordare che la discussione intorno alla natura dell'unione dell'amato con l'amante viene sigillata dal detto del Salmista: «Dilettasi il Signore ne li effetti suoi»<sup>13</sup>. Da una parte, dunque, la produzione di mondo, cioè la legge generale dell'universo, dall'altra quella minaccia cui si alludeva prima. Se, come dice Sofia, «l'amore è uno spirito vivificante, che penetra tutto il mondo, ed è un legame che unisce tutto l'universo» (p. 165), quali ne sono le ricadute soggettive? Quali sono cioè gli effetti dell'amore sul soggetto?

Come già accadeva per il secondo, l'apertura del terzo dialogo presenta l'amante fuori di sé: «S. Filone, o Filone, non odi o non vòì

12. L'analogia tra macro e microcosmo viene dunque applicata proprio al rapporto tra fruizione e produzione, come risulta evidente dalla generalizzazione all'intero universo (operazione garantita da Aristotele che «pone essere tutto il corpo del cielo un animale», p. 85) della descrizione dell'apparato genitale e della produzione del seme (cfr. pp. 81-3). Ovviamente l'analogia si converte in strumento euristico – in questo senso razionale – che consente la scoperta delle regioni del cielo (cfr. pp. 88-9). S. Finzi, *op. cit.* ha contestato a Leone l'occultamento del coito nell'orizzontalità del matrimonio: la dimensione verticale dello spargimento del seme come operazione del padre cui il figlio risponde con lo *sgomento*, sarebbe invece tematizzata da Giordano Bruno. Impossibile dissentire dall'osservazione secondo cui il Nolano avrebbe spostato l'asse concettuale verso la soggettivazione, tuttavia si tenterà d'individuare la strategia che Leone Ebreo oppone allo schiacciamento operato dal Padre.

13. Questo è il contesto della citazione: «F. l'amor ne l'intelletto prodotto è la tendenza de la prima intelletiva del bello intelligibile ne l'ultima unitiva, che è la perfetta, e la dilettazone in lui non è altro che la medesima intelletiva unitiva di esso bello intelligibile. S. E ne l'intelletto divino che sono? F. L'amor divino è la tendenza di sua bellissima sapienza in sua bella immagine, cioè l'universo da lui prodotto, con redizione di quello ne l'unione de la sua somma bellezza; e la dilettazone sua è la perfetta unione di sua immagine in se stesso e del suo universo prodotto in esso produttore; e perciò David: «Dilettasi il Signore ne li effetti suoi»» (p. 382). Si coglie l'occasione per ricordare l'edizione riccamente annotata di Leão Hebreu, *Diálogos de amor*, Introdução, tradução e notas de Reis Brasil, Livreria Portugal, Lisboa 1968 (I) e 1972 (II). A proposito di questo brano vi si osserva che «O Amor divino é o facto criador e conservador do Universo, com dádiva participativa da sua divina formosura e da sua sabedoria pelas criaturas. Na nossa maneira de falar, dizemos que *Deus se deleita* com o cumprimento do plano divino sobre as suas criaturas, as voltarem todas novamente para Ele, como para seu fine último, como para a sua única e necessária fonte de felicidade» (II vol., p. 342, nota 314).

rispondere? F. Chi mi chiama? S. Non passar così in fretta: ascolta un poco. F. Tu sei qui, o Sofia? Non ti vedevo: inavvertentemente passavo» (p. 171). Secondo la fenomenologia dell'estasi amorosa, spiega Filone, la mente dell'amante si richiude nella contemplazione dell'immagine della bellezza desiderata lasciando «i sensi esteriori» (p. 172). Una perdita di sé, per così dire, euforica, in cui il soggetto aderisce totalmente all'oggetto amato; come nel caso della visione del Profeta, dell'incontro di Mosé *facies ad faciem* con Dio, e della morte per bacio, del rapimento finale dopo il repentino *itinerarium mentis in Deum* più volte alluso nel corso dell'opera (ad esempio, pp. 178 e 275-76). All'estasi s'accompagna il silenzio, la mancanza di espressione linguistica, oppure il suo inverso, la disarticolazione della voce nel grido o nell'invocazione ritmata. I momenti estatici di Filone non possono pertanto non essere al di fuori del testo: per una ragione psicologica, cioè per il ruolo dell'immaginazione nell'amore umano, e per una ragione strutturale, perché quello di Jehudah Abarbanel è un dialogo e in quanto tale il silenzio non vi ha luogo.

È interessante osservare a questo proposito la conclusione del secondo dialogo, quando Filone, in risposta alla definizione di Sofia dell'amore come vincolo universale, afferma che il proprio amore, pur essendo «verace», è però «sterile: poi che in te non può produrre il suo simile, e che basta per legar me, ma non per legar te» (p. 166)<sup>14</sup>. La constatazione della mancanza del «legamento» prelude a quell'abbandono estatico cui non assistiamo ma in cui ritroviamo il personaggio all'inizio del dialogo successivo: ed è proprio lo smarrimento di sé che accade tra questi due momenti della 'narrazione' a risaltare per contrasto la diversa strategia che sembra invece prospettare Leone nel suo testo. Se gli effetti universali dell'amore consistono nel legame e nella produzione di mondo, gli effetti dell'amore sull'amante risultano invece all'insegna del terribile, della perdita sconvolgente. L'*incipit* del terzo dialogo serve infatti a mostrare l'identità di situazione per chi fruisce dell'amato (nella morte per bacio) e per chi invece, come appunto Filone, sembrerebbe non fruirne.

Le battute conclusive dell'opera di Abarbanel sono in questo

14. Alla condizione disforica dell'amante si fa ancora riferimento subito prima della conclusione all'opera, quando Filone ribadisce che, quanto al suo amore per Sofia, «l'fine suo non è mai stato piacere né diletto; anzi il principio, il mezzo e 'l fine suo veggio che è stato doglie, angustie e passioni» (p. 387).

senso estremamente chiare, laddove la spiegazione del ruolo dell'immaginazione riconduce l'apparente eccezionalità di Filone alla dinamica universale dell'amore:

Di quella persona amata l'immagine ne la mente de l'amante avviva con la sua bellezza quella bellezza divina latente, che è la medesima anima, e gli dà attualità al modo che gli daria essa medesima bellezza divina esemplare: onde ella si fa divina, e cresce e fassi maggiore in lei sua bellezza quanto è maggiore la divina cioè l'umana, e perciò l'amore di quella viene sì intenso, ardente ed efficace, che rubba li sensi la fantasia e tutta la mente, come faria essa bellezza divina quando retirasse a sé in contemplazione l'anima umana (p. 389).

Il principio del terzo dialogo si collega così alla sua conclusione e l'ingresso in scena di un Filone estraniato da sé si congiunge al suo definitivo egresso. Se però l'entrata e l'uscita del soggetto sono contrassegnate dalla *fruizione unitiva* e dal ratto feroce cui essa sottopone l'amante, se esse sono entrambe associate a quella morte per bacio in cui il soggetto scompare nella bocca del Signore, l'opera di Abarbanel parrebbe allora convertirsi da discorso filosofico in versione del *Cantico* di re Salomone, da dialogo in monologo. Ma, appunto, l'esperienza di Filone che viene rappresentata non è quella estatica della fruizione: quei momenti, ripetiamolo, in quanto esperienze del silenzio, non sono testimoniati dentro il racconto dei dialoghi, se non nei momenti di transizione dall'uno all'altro. Quando Filone è fuori di sé noi non ne abbiamo nessuna testimonianza, così come non ne ha Sofia. L'apparizione dell'amata coincide invece con la dimensione della parola, col ritorno al dialogo. Questa strategia costruttiva chiarisce quale sia la dinamica erotica in azione nell'opera di Leone Ebreo e quanto sottilmente vi siano implicati gli effetti dell'amore: se di questi non si parla è perché in essi è implicata la fruizione, mentre Sofia ne pretende la sola descrizione, senza la prova 'in effetto'. «De l'altra unione corporea, che sogliono desiare gli amanti, non credo né vorria che in te né in me si trovasse desiderio alcuno – afferma Sofia nell'ultima sua battuta – però che ... gli effetti suoi sono per la maggior parte molesti e nocivi. E perché meglio di questo ti possa rispondere, dimmi, ti prego, come già mi hai promesso, degli effetti de l'amore umano». Ed è a questo punto che l'amante, altro che temere il destino di Stesicoro<sup>15</sup>, ri-

15. Cfr. p. 203, dove si distingue tra la scelta di Stesicoro e il discorso sull'origine e la genealogia d'amore, dei cui effetti, però, «buoni e cattivi per adesso non ti dirò

sponde in maniera ambigua e ironica invitando l'amata a «pagare tu a me li debiti che amore ragione e virtù t'obligano; che io, se potrò avere tempo, non mancarò di pagarti quello che in la mia promissione e servitù verso di te amorosa m'obligano» (p. 391). Filone, subito prima di tornare nel silenzio successivo all'ultima pagina, chiarisce definitivamente che la sua relazione con Sofia è contrassegnata dalla sofferenza, dalla passione, e che pertanto non è accomunabile a quella degli «enti intellettuali» per i quali si può parlare di amore e diletto senza passione (p. 381). Egli indica però anche l'esistenza di un vincolo con l'amata, alludendo forse alla necessità di «assicurarsi con la prova» della dolcezza di essa, rifiutando l'associazione formulata da Sofia tra «unione» delle menti (ovvero «amore spirituale») ed effetti «convenienti e salutiferi» e viceversa «unione corporea» (ovvero «amore corporeo») ed effetti «molesti e nocivi» (p. 391).

Quando Sergio Finzi ha segnalato l'impossibilità concettuale di Jehudah Abarbanel a parlare del coito umano ha chiarito l'impraticabilità in quel sistema dell'ipotesi del congiungimento; tuttavia i *Dialoghi d'Amore* impongono anche un transito diverso, il passaggio cioè attraverso quelle *imagines fabulosae* che trasformano il materiale mitologico in discorso<sup>16</sup>: un transito che può forse permetterci d'individuare una diversa strategia erotica e retorica, non disforica, che viene qui offerta all'amante.

Allo stesso modo del secondo dialogo, quello della *Comunità d'Amore* o del coito universale, che principia con lo smarrimento di Filone, abbiamo visto che il terzo si apre con la descrizione degli effetti del processo estatico. All'interno di questo *climax* si colloca la conclusione del secondo dialogo, nel quale il conflitto tra amato e amante viene esplicitamente ritrascritto in chiave mitologica allorché Sofia osserva che «se io verso di te fusse Dafne, dal timor de le tue parole più tosto sarei conversa in lauro, che lei per paura de le saette d'Apollo», e Filone, prendendo alla lettera l'affermazione dell'amata, afferma che «a me in tutto sei fatta lauro; e se vuoi vedere il segno de la tua conversione laureata, mira la mia sorda cetera, la quale non sonerebbe se la non fusse ornata de le tue bellissime frondi», denunciando così la sua già avvenuta trasforma-

cosa alcuna, in modo che non averò occasione di laudarli per paura né di vituperarli per audacia». Cfr. S. Finzi, *op. cit.*, p. 28.

16. Questa dinamica è stata magistralmente presentata da M. Ariani, *Imago fabulosa. Mito e allegoria nei «Dialoghi d'Amore» di Leone Ebreo*, Bulzoni, Roma 1985.

zione<sup>17</sup>. Il dialogo dedicato al vincolo universale, all'analogia tra macro e microcosmo si chiude così con la metamorfosi poetica per eccellenza, facendo risuonare nel rapporto erotico di Sofia e Filone la figura della poesia. Del resto, il racconto della mutazione dafnea era stato ripetuto proprio nel corso del secondo dialogo, offrendone peraltro un'illustrazione in chiave universale per mezzo della doppia equivalenza tra Apollo e il Sole e Dafne e l'Acqua e del loro necessario incontro per la continuità della generazione: fronde verdi perché sempreverdi, insomma, come appunto aveva già cantato Petrarca (*Rvf*, 22). Il racconto è però ben più articolato e ricco di suggestioni per l'interpretazione che qui si propone se è vero che, dopo la conversione di Dafne in pianta, «Apollo pigliò de le sue frondi e ornò di quella la sua cetara e la sua faretra e il lauro appropriò a sé per suo arbore» (p. 142). L'intreccio di vincastri sempreverdi intorno allo strumento musicale, la «cetara che gli donò Mercurio» (p. 140), si costituisce così come sostituto simbolico di un'unione impossibile, pena la dissoluzione dell'amata, giacché «ogni cosa fugge da chi la consuma» (p. 143). Da Sofia a Dafne, dunque, il coito e la conseguente dissoluzione vengono evitati senza che venga perduto il vincolo, che sia infranta la legge del legame universale: con quell'intreccio Apollo, poi Filone, vincola l'amata, la stringe a sé, avvinchiandola al suo strumento, modulandola con le sue dita. «Mira la mia sorda cetara, la quale non sonerebbe se la non fusse ornata de le tue bellissime frondi», le sussurra l'amante, in una figura da emblema il cui motto è ancora una volta *omnia vincit amor*. Ma quali sono allora gli effetti dell'amore? E perché è necessario evitare il coito, salvare le differenze?

Marco Ariani ha scritto pagine estremamente interessanti a proposito della necessità, nel sistema di Leone, del mancamento in connessione con l'immagine dell'androgino, nonché dell'importanza del ruolo di Eva, introduttrice della «potenzia de la divisione»<sup>18</sup>, pagine cui è necessario rimandare perché vi si spiega quanto decisive siano le differenze, quanto forte la polarizzazione

17. Cfr. p. 167; il brano è commentato in M. Ariani, *op. cit.*, alle pp. 32-35 (non vi è però approfondito il motivo dafneo).

18. M. Ariani, *op. cit.*, pp. 169 ss. Non concordo tuttavia con l'interpretazione che oppone «l'orrore della molteplicità a fronte dell'unione mistica» (*ibid.*): la divisione può anche essere il male, ma è quel male necessario che spinge all'unione; inoltre, gli effetti dell'unione non generano orrore, ma terrore. Viceversa, come nota altrove lo stesso Ariani (*op. cit.*, p. 39), non è forse Eros, *copula mundi*, a produrre

tra molteplicità degli enti e loro unione nel vincolo universale. Al modello della risalita a Dio e della morte per bacio Jehudah Abarbanel sembra infatti opporre una connessione orizzontale, «matrimoniale»: è proprio la storia, la *fabula* di Apollo e Dafne che ci indica di che tipo di matrimonio si tratti, in quale registro venga esercitato, in che modo esso sia sottratto alla devastazione del coito. L'indizio cui si allude va seguito nelle trame, nelle regole che stabilisce il dialogo leonino, e dunque innanzitutto nel rapporto che vi viene stabilito tra le diverse *fabulae* e che le muta da *disiecta membra* di un *thesaurum* astratto in allegoria, cioè in discorso. «Col *mythos*, dunque, col racconto favoloso, il linguaggio ha trovato la sua unica possibilità di accesso ad un universo per eccellenza translinguistico, incomunicabile», sostiene ancora Ariani, e Corrado Bologna aggiunge che «l'antica metafora del «midollo» nascosto ... diviene il blasone della nuova formula ermetica che intreccia metafisica, topica e retorica, in un sistema di corrispondenze segrete fra cosmo «esterno» e «interno», alla *mens* creatrice dell'*artifex*, nella quale si riflettono a specchio per la *deificatio* delle Idee eterne pensate dalla *mens* divina»<sup>19</sup>. Se questi studiosi hanno ben individuato il modello costruttivo e concettuale dei *Dialoghi d'Amore*, cerchiamo allora il sistema di corrispondenze stabilito in essi dalla favola di Apollo e Dafne. Formula immaginifica per illustrare la dinamica tra la divisione degli elementi e la loro tendenza ad unirsi in virtù della forza di Eros, essa stabilisce un sottile rapporto con quella parte, sempre nel secondo dialogo, in cui la dichiarazione che «l'amore, cioè il desiderio, è generato da la inerente potenza e dal mancamento» (p. 113) viene spiegata per mezzo di un'altra favola, quella di Siringa e Pan. Dopo il racconto, Sofia chiede a Filone quale sia il significato dell'«allegoria»:

Oltre il senso istoriale d'uno silvano d'Arcadia, il quale essendo innamorato si diede alla musica e fu inventore della fistula con li sette calami congiunti insieme con cera, non è dubbio che ha un altro senso alto e allegorico, cioè che Pan, che in greco vuol dire 'tutto', è la natura universale ordinatrice di tutte le cose mondane ... Dicono ancora che questa natura universale, così grande potente eccellente e mirabile, non può essere priva di amore; e però amò la pura vergine e incorrotta, cioè l'ordine stabile e incorruttibile de le cose mondane, perché la natura ama il meglio e il più

quella «diversità ordinata e pluralità unificata» che è l'obiettivo della sistemazione razionale di Leone?

19. Cfr. M. Ariani, *op. cit.*, p. 88 e C. Bologna, *op. cit.*, p. 593.

perfetto; il quale, seguitando egli, il fuggiva, per essere il mondo inferiore tutto instabile e sempre inordinatamente mutabile, con piedi caprini. La fuga de la qual vergine fece cessare il fiume Ladone, cioè il cielo che corre continuamente come fiume; nel quale è ritenuta l'incorrotta stabilità fuggitiva de li corpi generabili del mondo inferiore: ben che il cielo non sia senza continua instabilità per il suo continuo moto locale; ma questa instabilità è ordinata e sempiterna, vergine senza corruzione, e le sue deformità sono con ordinata e armoniaca corrispondenza (secondo che di sopra abbiamo detto la musica e melodia celeste). Queste sono i calami delle canne del fiume, ne' quali fu convertita Siringa; ne' qual calami lo spirito genera suave suono e armonia, perché il spirito intellettuale che muove i cieli causa la sua consonante corrispondenza musicale. De' qual calami Pan fece la fistula con sette di lor, che vuol significare la congregazione degli orbi de' sette pianeti e le sue mirabili concordanzie armoniali: e per questo dicono che Pan porta la verga e la fistula con la quale sempre suona, perché la natura di continuo si serve de l'ordinata mutazione de' sette pianeti per le mutazioni continue del mondo inferiore (pp. 115-16).

Come nel caso del dio maggiore, la storia della trasformazione allude al funzionamento generale dell'universo, al rapporto che in esso vige tra la scomposta mutazione e «l'ordine stabile e incorruttibile»; all'inverso di quello, tuttavia, qui il maschio rappresenta la natura, la femmina l'ordine<sup>20</sup>. All'inverso del reperto inerte della mitologia, non però dell'uso interno all'opera di Abarbanel, se è vero che alla faretra e cetara di Apollo corrispondono la fistula e la verga di Pan, e che mentre il primo intreccia l'alloro alle sue insegne il secondo stringe le canne, che già furono Siringa, a formare il suo strumento. Di nuovo, dunque, alla trasformazione, che significa la riuscita sottrazione al coito da parte dell'amata, fa seguito una manipolazione che riavvicina i due protagonisti, unendoli nella modulazione non violenta del desiderio. Ma tra le frecce e la lira da un lato, la verga e la fistula dall'altro si apre un'ulteriore e decisiva divaricazione, giacché l'offesa delle frecce, la loro connessione con la *mira*<sup>21</sup>, non corrisponde alla fistula, alla sua origine e alla sua funzione.

20. L'equivalenza Pan/*universum* era ben presente a Ficino e Pico, come anche l'equivalenza tra gli elementi del cielo e le parti del corpo di Pan, che peraltro era già stata stabilita dalle *Genealogiæ Deorum gentilium* boccacciane. Cfr. anche E. Wind, *Mystères païens de la Renaissance* [1958], Gallimard, Paris 1992, cap. XIII «Pan et Protée», p. 210 ss., nonché le indicazioni in J. Seznec, *La rinascita degli antichi dei* [1980], trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1990.

21. Sulla divisione tra Inc ed ES in base all'opposizione tra mira genitale e ripristino delle teorie sessuali infantili, cfr. S. Finzi, *Nevrosi di guerra in tempo di pace*, De-

Nella lunga citazione subito precedente ho intenzionalmente omesso un passaggio, tanto breve quanto necessario per la comprensione del discorso di Abarbanel, nel quale viene descritta la *figura* della divinità:

Fingono i poeti il dio Pan con due corna in testa tendenti al cielo; la faccia ignea, con la barba lunga che gli prende sopra il petto; ha in mano una verga e una fistula con sette calami, ha indosso una pelle di diverse macchie macchiata; gli membri bassi aspri e rozzi e li piedi caprini (p. 114).

Si tratta di una *descriptio* quasi da *ars poëtriae* medioevale nel suo seguire la direttrice verticale dall'alto verso il basso; una raffigurazione che ricorda fortemente una delle arti più frequentate nel Cinquecento, l'emblematica, giacché è evidente che Leone immagina il dio atteggiato frontalmente con le mani alzate a sorreggere le sue insegne. In questo senso, cioè quanto all'ordine della descrizione, la figura leonina si distingue da quelle che ne avrebbero date invece Lilio Gregorio Giraldi nel *De Deis gentium varia et multiplex historia* (1542) e il Cartari ne *Le immagini colla esposizione degli dei degli antichi* (1556)<sup>22</sup>, mentre si avvicina ad esse, e alla probabile comune fonte boccacciana, per il rapporto stretto che viene instaurato tra immagine e sua esposizione. Il nostro autore si sofferma infatti a spiegare ciò che ha mostrato:

le due corna sono li due poli del cielo; la pelle macchiata che ha indosso è l'ottava sfera piena di stelle; la faccia ignea è il sole con gli altri pianeti, che in tutti son sette come ne la faccia son sette organi; li capegli e la barba lunga sono i raggi del sole e altri pianeti e stelle; li membri bassi e rozzi son gli elementi inferiori, pieni di grossezza e di rozzezza rispetto a li celesti;

dalo, Bari 1989 e Id., *Effetti, cit.*, nonché tutto il lavoro teorico che ha portato alla trasformazione de «Il Piccolo Hans» ne «Il Cefalopodo».

22. Leggo i due testi in: L. G. Gyraldi, *De Deis gentium, varia et multiplex historia. Libris sive Syntagmatibus xvii comprehensa*, in *Operum quae extant omnium*, Basileæ, per Th. Guarinum, 1580, pp. 433-437; V. Cartari, *Le immagini con le sposizioni de i dei de gli antichi*. In Venetia. Appresso Francesco Rampazetto, 1566, cc. 44v-46v. È interessante che l'osservazione del Cartari su «Cupido vincitore di Pan» mostri delle analogie col racconto di Leone a proposito di Apollo: «Il che tirato alle cose naturali significa che la Natura universale facitrice di tutto mostrata per il dio Pan, quando cominciò ad operare, cominciò parimente a dilettersi di quelle cose che faceva, e seguitando poi quasi invaghita di quelle ha cercato sempre, e tuttavia cerca di adornarle più che ella pò» (c. 164r). La spiegazione delle figure non presenta comunque varianti di rilievo, non almeno nelle parti che qui interessano.



fra' quali membri li piedi son caprini perché li piedi de le capre non camminano mai per la via dritta, ma vanno saltando e traversando inordinatamente: tali sono i piedi del mondo inferiore e li suoi moti e trasformazioni d'una essentia ne l'altra trasversalmente senza certo ordine, de le quali rozzezze e inordinazioni son privi li corpi celesti (p. 115).

Pan/*universum*, dunque, nella più completa analogia tra effigie esterna e distribuzione delle parti nel cosmo, còlto nel suo ambiguo statuto, dall'alto verso il basso, dall'ordine delle parti superiori al movimento desultorio e al conseguente mutamento *transversale* delle parti basse. Pur in questa opposizione, colpisce però che l'effigie del dio sia percorsa dal segno dell'ordine, dal marchio della *produzione* divina: Pan porta infatti su di sé quelle macchie ed ocelli di cui, partendo dalle teorie darwiniane, ha parlato Sergio Finzi<sup>23</sup>. La veste di Pan è infatti la sfera delle stelle fisse, e Filone spiega più avanti che se «l'occhio non solamente vede, ma ancora prima illumina ciò che vede», l'unico senso che esiste nel cielo è quello «del viso», ma purissimo, in quanto gli occhi del cielo sono «l'sole e le stelle, che ne la sacra Scrittura si chiamano occhi di Dio per la loro visione» (p. 186). Basterà ricordare a questo punto le importanti ricerche di Robert Klein in cui è stata dimostrata la relazione tra lo *spiritus phantasticus*, la *fantasia* e la luce, tra la veste dell'anima, la potenza visiva e lo sperma<sup>24</sup>, per comprendere che quel groviglio di rimandi assicura la trasformazione della figura di Pan nell'immagine del creato, del prodotto dello sguardo divino.

Segnato dalle stimmate del godimento paterno (amore è unione con la cosa amata e il mondo è prodotto dell'amore di Dio), Pan si lancia all'inseguimento dell'amata, in obbedienza all'obbligo della mira; deluso nella sua caccia per l'inaudita trasformazione, il dio minore si affida alle sua abilità artigianali e oppone a quella dell'amata un'altra metamorfosi, mutando il corpo «ricco e strano» di Siringa in uno strumento musicale: su quel corpo l'amante potrà modulare il fiato nel rispetto della divisione raffigurata dai sette calami «congiunti insieme con cera», cioè con la materia manipolabile del desiderio. E la verga? Presente nella *descriptio*, l'altra insegna di Pan

23. Cfr. S. Finzi, *Nevrosi*, cit.

24. «On se souvient que le pneuma du sperme était considéré, dans la tradition d'Aristote, comme un élément lumineux», R. Klein, *Spirito peregrino* [1965] in *La forme et l'intelligible*, Gallimard, Paris 1970, pp. 31-64. Cfr. pure Id., *L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno* [1956], ivi, pp. 65-88.

scompare invece nella spiegazione della *figura*. Dobbiamo trarne delle conseguenze? Intanto osserviamo che i mitografi ufficiali fanno comunque riferimento all'attributo panico: sia Giraldis, che parla del «*recurvum baculum, propter annum, qui in se recurrit*» (p. 434); sia Cartari, che, alla significazione simbolica del ciclo annuale (già in Servio), aggiunge quella fornita dal Boccaccio, secondo il quale «la verga pastorale significa il governo che la natura delle cose tutte, la quale così le regge, che prescrive loro etiandio il fine determinato delle loro operationi»<sup>25</sup>, ovvero appunto la *mira*. Una simile dimenticanza in un'opera così diffusamente enciclopedica non può non apparire strana, tanto più che la verga riappare alla fine dell'esposizione simbolica.

La spiegazione sarà allora probabilmente in una dissimetria simile a quella notata per Apollo: come nel dio maggiore la violenza delle frecce si muta nella modulazione della cetra, qui alla violenza della verga, alla sua forza penetrativa, al suo rapporto con la continua produzione, si contrappone il suono della fistula. In tutti e due i casi si tratta di uno stupro mancato, di una penetrazione violenta che viene impedita dalla trasformazione dell'amata: un movimento metamorfico cui l'amante acconsente continuando la serie delle manipolazioni, stabilendo per mezzo di esse il nuovo legame, il nuovo vincolo erotico.

Ecco, allora, cosa sono gli effetti dell'amore di cui parla Filone: di cui parla perché non ha mai smesso di parlarne e di esserne parlato, perché da quegli effetti dell'amore che sono le macchie sul suo volto, sulla sua veste, egli passa alla creazione di una sua *verga* melodica, con la quale può risuonare dentro il corpo dell'amata senza mai penetrarla e che si oppone all'altra verga, alla freccia primaverile di Cupido. L'unico amore di Pan che non si è trasformato in stupro, l'unica spinta del desiderio rimasta delusa gli ha anche insegnato a trovare un diverso modo per manipolare il seme<sup>26</sup>, così da prendere alla lettera quell'analogia tra microcosmo e macrocosmo che Filone aveva proposto quando aveva detto che «la verga, porgi-

25. Cfr. V. Cartari, *op. cit.*, c. 45r.

26. «Mediante la siringa il clamore che Pan ama diviene musica, il tumulto un passo misurato; i modelli si elaborano; c'è spazio, distanza e aria, come il mormorio del vento nel pino. Come Eco, che fornisce la ricettività femminile dell'orecchio e del ricordo – e la memoria è la Madre di tutte le Muse – la musica che esce dalle canne di Pan offre una fantasia cogitabonda che inibisce la coazione», J. Hilmann, *Saggio su Pan* [1972], trad. it., Adelphi, Milano 1977, p. 108.

trice del seme, è la lingua mercuriale guidatrice de la cognizione» (p. 85). Modulazione, suono, fiato, lingua: sulla serie metonimica si staglia la centralità di un mezzo e di uno strumento. Quando Sofia non c'è, abbiamo visto, la potenza distruttiva dell'amore ha il sopravvento, il soggetto amante si perde fuori di sé, dentro l'immagine dell'amata; quando Sofia riappare Filone riprende a parlare. Solo dell'unione corporea non si parla, lì dove finisce il dialogo tra gli amanti e comincia la congiunzione o lo smarrimento. Per questo Filone non parla degli effetti dell'amore, perché quegli effetti parlano loro, siano i figli, la produzione di mondo, siano i sintomi dello smarrimento, siano, infine, questo fiato che sono i *Dialoghi d'amore*. «Hoc mihi conloquium manebit» dice Pan a Siringa, dopo averla lavorata con la cera, «arte nova vocisque deum dulcedine captum».

SALVATORE SERRAPICA

## DISCUSSIONI CAMPANELLIANE NELLA NAPOLI DI FINE SEICENTO

### SUMMARY

Although there was a general lack of interest in Campanella within the scientific and philosophical community of seventeenth-century Naples, some attention was paid to him by the Neapolitan physician Leonardo di Capua. He devoted many pages of his *Parere sull'incertezza della medicina* of 1681 to Campanella's philosophy and medicine, praising him for his contribution to the critique of antiquity, but taking issue with his specific scientific views. Not long after came the reply of the Marinist poet Giacomo Lavagna. Distancing himself from the new scientific culture, Lavagna, in his *Dialoghi*, also published in 1681, mounted a defence of Campanella. Virtually ignored in Naples in the early years of the eighteenth century, Campanella regained a position of honour thanks to Antonio Genovesi, who regarded him as a precursor of Newton.



1. Pietro Giannone, il primo marzo del 1727, scriveva da Vienna chiedendo l'invio di un testo: «aspettiamo con desiderio la giunta di Nicodemo». Il motivo veniva presto esplicitato: «questi signori germani si sono dati ora di quanto in quanto a cacciar dissertazioni sopra alcuni nostri autori napolitani poco noti». Gli autori *poco noti* cui faceva riferimento Giannone erano Campanella e Bruno, ai quali iniziavano ad interessarsi i «signori germani» e che, a parere dell'intellettuale napoletano, andavano riconsegnati a chi, solo, fosse degno di studiarli: i conterranei. «Tre anni sono – scriveva – diedero fuori un libretto sopra Tommaso Campanella, ora ne han dato un altro sopra Giordano Bruno; ma io li faccio avvertiti che si mettino a scrivere de' proprj, e non vadino cercando gli stranieri, perché sempre diranno meno di quanto da' nostri è stato scritto»<sup>1</sup>.

1. P. Giannone, *Epistolario*, a c. di P. Minervini, Schena ed., Fasano di Puglia 1992, p. 439; il riferimento è, probabilmente, a J. C. Barchusen, *De medicinae origine et progressu dissertationes*, Traiecti ad Rhenum 1723, che nella XXI dissertazione

Di qui la necessità dell'invio, ch  la «Giunta di Nicodemo della quale essi non hanno notizia, li far  conoscere che molto pi  raccolse di que' due autori il Nicodemo, ch'essi con tutta la loro laboriosa diligenza». In fondo, per , sembra concludere Giannone, alla *diligenza* dei «germani» i napoletani non sapevano offrire che *indolenza*. In tale interessamento c'era senz'altro un aspetto positivo: «  bene per  che cominciano ora a parlar de' nostri, con trarli dal lungo oblio; ma gl'indolenti napoletani credo che di ci  si cureranno poco»<sup>2</sup>. Il testo di cui faceva richiesta, le *Addizioni copiose di Leonardo Nicodemo alla Biblioteca napoletana del Dottor Niccol  Toppi*, era uscito a Napoli nel 1683, pi  di quarant'anni prima, e Giannone era costretto a ricorrere ad esso proprio per il *lungo oblio* cui era stato soggetto Campanella nella cultura napoletana sul finire del Seicento e soprattutto lungo il Settecento<sup>3</sup>.

Era il 1678 e gi  Toppi, nel testo cui Nicodemo avrebbe fatto le *Aggiunte*, dedicava a Campanella non molta attenzione, liquidandolo in poche righe: «Filosofo, Teologo, e grande speculativo, uno degli ornamenti di questa Illustrissima Religione, essendo andato in Parigi, merit  d'entrare nel Consiglio secreto del Re, dove finalmente mor  dopo 75 anni di vita nell'anno 1639 & il suo cadavere fu accompagnato da tutta la Nobilt  di Parigi, anzi nella sua infermit  visitato dal Re medesimo»<sup>4</sup>. Nessun cenno al contenuto delle sue opere, alla sua attivit  filosofica, tantomeno a quella polemica. Nicodemo, dal canto suo, pur ampliando quanto aveva scritto Toppi, non se ne allontanava molto nell'intento. Forniva, infatti, l'elenco dei «libri manoscritti» di Campanella in possesso di Magliabechi; accennava ad alcune edizioni delle sue opere; riportava alcune testimonianze di stima verso il filosofo di Stilo, in particolar modo quelle di Gassendi e di Naud <sup>5</sup>. Interessante, per noi, la conclu-

«fornisce un'ampia esposizione, con rispettose critiche, delle teorie mediche del C.». (L. Firpo, *Campanella nel Settecento*, «Rinascimento», IV (1953), 1, pp. 105-154: 120)

2. P. Giannone, *op. cit.*, p. 440.

3. Sulla fortuna di Campanella ci limitiamo a rinviare a L. Firpo, *Campanella nel Settecento*, cit.; D. Giovannozzi, «Libero, ma cattolico pensatore». *Tommaso Campanella nei manuali italiani di storia della filosofia del XIX secolo*, «Bruniana & Campanelliana», II (1996), 1-2, pp. 295-305.

4. N. Toppi, *Biblioteca Napoletana*, Napoli 1678, p. 293A.

5. Sui rapporti «complessi e contrastati» tra Campanella e Naud , vd. L. Bianchi, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naud *, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 62-69; sulla presenza di Campanella in Francia vd. M. P. Lerner, *Tommaso Campa-*

sione: ingegno, il Campanella, senza dubbio alcuno grande, ma al contempo anche gran dissimulatore: «Egli è vero però, che quanto questo scrittore ebbe ingegno e dottrina, tanto fu ingannatore, e spesso spesso, per compiacere altrui, e per propri fini, cose scrive lontanissime da quello, che nell'interno sentiva»<sup>6</sup>.

Come si vede, entrambi, il testo di Toppi come quello di Nicodemo, non sembrano proprio poter fornire ai «diligenti germani» un valido esempio di esaustiva trattazione dell'autore in questione. Anzi, considerando lo spazio che gli concedevano, avrebbero potuto rappresentare piuttosto una 'cattiva pubblicità' che una concreta lezione di valida ricerca storica, come era nell'intento di Giannone. La necessità di ricorrere ad essi rappresenta semmai un generale disinteresse, che si accentuerà nel corso del Settecento, da parte della cultura napoletana nei confronti dell'opera campanelliana. Se, in altre parole, Marco Aurelio Severino vedrà in Campanella il suo maestro e Tommaso Cornelio, pur prendendo le debite distanze, non rinnegherà per niente la discendenza ideale dallo Stilese, già con Leonardo di Capua Campanella anche se compreso – e non poteva essere altrimenti – tra i *novatores*, sarà fatto segno di una critica decisa e puntuale. Quantomeno, è certo, saprà dedicargli pagine, molte, e valide. Dopo, se non in occasione delle obiezioni di Giacomo Lavagna a di Capua, il nome di Campanella sarà relegato, per lo più, a rapida comparsa nella lista dei filosofi, ed erano tanti, che avevano reso possibile il distacco, con il successivo crollo, dal Peripato.

## 2.

Si come col partir della fredda stagione, dal grave peso delle nevi sgombra la terra, tutta lieta, e festeggiante ringiovanisce; e allo spirar de' tiepidi zeffiretti lasciando le riarse, e squallide spoglie, di vaghi fiori, e di fronzute piante si riveste, e si abbellisce; così parimente, o Signori, le scienze, e le più nobili arti, cessati i furiosi discorrimenti de' barbari che malmenate l'avevano, cominciarono a' nostri più vicini tempi per l'Italica industria tratto tratto a farsi vedere, a poco a poco riacquistando l'antico, e forse altro più ragguardevole splendore<sup>7</sup>.

*nella en France au XVIIe siècle*, Bibliopolis, Napoli 1995; per Gassendi vd. T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Laterza, Bari 1961, p. 185 ss.

6. L. Nicodemo, *Addizioni copiose alla Biblioteca Napoletana del Dottor Niccolò Toppi*, Napoli 1683, pp. 234A-238A.

7. L. di Capua, *Parere divisato in otto Ragionamenti, ne' quali partitamente narrandosi*

Così Leonardo di Capua in apertura del *Ragionamento VI* del suo *Parere sull'incertezza della medicina*. Il testo usciva nel 1681, dopo quasi vent'anni di silenzio dell'autore se, come sembra, suo era lo scritto in difesa della chimica uscito, sempre a Napoli, nel 1663<sup>8</sup>. Di là dal tono volutamente poetico, era intenzione del di Capua rendere appieno la sensazione di liberazione, quasi di «risveglio», che accompagnava i suoi contemporanei. Già solo a guardare ai tempi da poco trascorsi, i tempi «de' barbari», non si poteva se non considerare il moto di rinnovamento delle scienze come una conquista di «ragguardevole splendore». Ed il merito, in larga parte, di tali cambiamenti era da attribuire senz'altro agli scienziati ed ai filosofi italiani, all'«Italica industria». Di qui l'esaltazione di tali «spiriti liberi» che, soli, avevano reso possibile con il loro coraggio la fine dell'«abuso comune»: «O spiriti veramente generosi, e da essere commendati per quanto il mondo durerà», spiriti che «ardirono prima di far riparo all'impetuoso torrente dell'abuso comune; e ad opporsi sforzatamente all'universal consentimento delle genti»<sup>9</sup>. Per di Capua si trattava, cioè, in primo luogo di un'opera d'argine («di far riparo») se considerata come forza 'attiva' l'«universal consentimento». Capovolgendo i termini, però, era possibile individuare proprio come 'attiva', come veramente attiva, l'opera dei primi innovatori, considerando, cioè, come già stabilita, come passivamente regnante, la tradizione della scienza «antica». In breve: 'attiva', e come, era la loro opera di rottura dei cardini della scienza scolastica; 'attivo' il loro costituirsi a *pars destruens*.

Maggior gloria certamente fu di costoro, i quali furono i primi a rompere il guado a sì ardua impresa, e a ricever a battaglia affrontata i pertinaci seguitatori di Galieno; che di coloro i quali in prima formando sette di medicina s'argomentarono di trar la moltitudine ancor libera a' lor sentimenti; e s'eglino, i quali ridussero la medicina a qualche più tosto apparente, ch'esistente stato di perfezione, e de i primi ritrovatori di quella in cima d'altissima gloria ascesero: che sarà da dir di costoro, i quali, non che abbattuti e' si fossero in terren soluto, e d'ogni erbaccia purgato: anzi tanto duro, e malagevole, e spinoso il ritrovarono, che ben convenne

*l'origine, e l'progresso della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, in Cologna 1714, II, p. 1.

8. Vd. M. Torrini, *Uno scritto sconosciuto di Leonardo di Capua in difesa dell'arte chimica*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», IV (1974), pp. 126-39.

9. L. di Capua, *op. cit.*, II, p. 1.

loro in prima dura e lunga fatica a liberarlo da' tronchi, e da' pruni, e da' rinvolti sterpi, che l'ingombravano, anzi che vi potessero granello riporre<sup>10</sup>.

Dove ritornano tanti dei temi propri della *querelle* tra antichi e moderni: è relativamente facile fondare una disciplina dal nulla, senza dover temere confronti, piuttosto che doverla ripulire da secoli di errori. È ancora più semplice riuscire a «trar la moltitudine ancor libera» verso il proprio sistema («più tosto apparente, ch'esistente») che dover convincere che abitudini ormai consolidate siano da abbandonare. Dove anche compare un'importante precisazione: quella dei primi *novatores* fu un'opera di sgombero, di completa ripulitura, solo in seguito, per opera d'altri a loro successivi, sarà possibile fondare il nuovo, «anzi... che vi potessero granello riporre».

Tra i *novatores*, per di Capua, era da comprendere senz'altro lo Stilese. Dopo aver accennato a Basilio Valentino e dopo aver ampiamente trattato di Paracelso, era la volta di Fra Tommaso Campanella. E di Capua lo presentava immediatamente sì come *libero filosofante*, e sicuramente meritevole di aver evidenziato «quegli errori, ove gli altri incorsi sono», ma incapace, per ragioni che indicherà in maniera diffusa e puntuale, a «ritrovar la verità»<sup>11</sup>. Già Tommaso Cornelio, nel 1663, nel suo *De rerum initiis* aveva inserito Campanella nella schiera di coloro (Gilbert, Stigliola, Galileo, Bacone, Gassendi, Cartesio, Digby, Hobbes) «quorum opera atque studio jam nunc Physiologia non minus quam priscis temporibus, coepit efflorescere». E ciò liberandosi dalla «tirannide della Scolastica» e con un comune richiamo ad una determinata *antichità*: «in definiendis rerum principiis, videntur omnes cum antiquis, & cum Democrito potissimum, conspirare»<sup>12</sup>. Anni prima, nel 1646, sempre Cornelio, allora a Roma, aveva fatto riferimento alla nuova libertà conquistata, come ai suoi 'conquistatori'. Aveva posto però una separazione tra coloro che il 'nuovo' avevano provato a ricostruire dalle fondamenta ed in maniera sistematica, e coloro che questo erano venuti elaborando, diremmo, quotidianamente, nella

10. Ivi, II, p. 2.

11. Ivi, II, p. 15.

12. T. Cornelio, *Progymnasmata physica*, Napoli 1688 (1663), p. 93.



loro specifica attività di scienziati e sperimentatori. E Campanella era compreso tra i primi<sup>13</sup>.

Sul finire del secolo poi Elia Astorini, carmelitano, «maestro» di Giacinto Gimma, nel fare riferimento alla schiera dei *novatores* ci teneva a porre dei *distinguo*. Questa volta però Cartesio e Campanella non erano più nel medesimo gruppo, ch  «Chartesiani sunt rudes, et insulsi»<sup>14</sup>. Al di l  comunque delle contrapposizioni   interessante notare come in fondo Campanella venisse utilizzato soprattutto in chiave antiaristotelica. Cos  anche per Giuseppe Valletta che pensava bene di chiamare in causa il filosofo calabrese proprio a testimonianza di quanto l'ateismo fosse insito nel pensiero aristotelico, come in quello dei suoi seguaci: non per nulla il «Machiavellismo, cio  l'Ateismo, *exiit ex Peripateticismo*, giusto l'avviso di Campanella»<sup>15</sup>.

3. Leonardo di Capua, dovendo spiegare il giudizio su Campanella, individuava nella sua dipendenza da Telesio una delle cause della mancata comprensione della verit <sup>16</sup>. C'era dell'altro: «per

13. «Nec solum ab antiquis omnibus et ipso philosophorum coriphaeo Aristotele desciverunt, sed etiam propriis opinionibus abladiantes novas meditati sunt philosophias, non una tamen omnes ratione. Quidam enim ingenti ausu totam ex ipsis fundamentis molem construere sunt conati, ut Campanella, Descartes, Basso et Ciampolus. Alii vero in peculiari quapiam materia sese exercentis ad hoc opus collatis rationalem facultatem adjuvantes, magno labore ex intimis naturae penetralibus veritatem eruere nititur, ut Galilaeus, Gilbertus et alii». (T. Cornelio, *Meditationes de Mundi structura, Praefatio* in app. a E. Garin, *Uno scritto inedito di Tommaso Cornelio* in Id., *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Le Lettere, Firenze 1993<sup>2</sup>, pp. 107-20: 117).

14. «Hinc ratio reddi potest quare quemadmodum Aristotelici sunt barbari et nugipoli loquaces, ut plautinis utar salibus, et praeterea ubique barbariem redolent, et araneorum telam texunt, ut satis docte monet Petrus Gassendus in *Paradoxus adversus Aristotelicos*, Campanella *de gentilismo non retinendo*, et Franciscus Picus Mirandulanus in *Exam. Verit. doctr. gent.*, ita ex opposito moderni Chartesiani, qui tantopere antiquitatem defugiunt, sunt rudes, et insulsi» (cit. in E. Garin, *L'Ars Magna di Elia Astorini* in Id., *Dal Rinascimento...*, cit., pp. 121-36: 125).

15. G. Valletta, *Opere filosofiche*, a c. di M. Rak, Olschki, Firenze 1975, p. 348; su Campanella e il machiavellismo vd. G. Ernst, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Franco Angeli, Milano 1991, parte I, capp. 2-5.

16. Per la «presenza» e l'«incidenza» del pensiero telesiano a Napoli, lungo il XVII secolo, vd. M. Agrimi, *Telesio nel Seicento napoletano*, in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, a c. di R. Sirri e M. Torrini, Guida, Napoli 1992, pp. 331-372.

tacer della strologia, e d'altre vane ciurmerie, e indovinelli, ove egli fanciullescamente dilettavasi»<sup>17</sup>. In realtà, gli errori di Campanella nascevano dalla confusione tra una sfera, diremmo, occulta e quella che doveva invece essere la corretta ricerca scientifica. Di qui, l'intromissione di elementi non materiali nella sua idea di natura, e di conseguenza un'erronea comprensione del ruolo e dei metodi della medicina. Del resto, ciò che interessava di Capua era una corretta teoria e prassi medica. Ed un sistema così complesso come quello campanelliano, retto da entità nient'affatto materiali, cioè a dire: meccanicamente comprensibili, non poteva che rappresentare un passo indietro. Soprattutto per un teorico dell'incertezza, come di una decisa indagine meccanico-chimica dei fenomeni corporei, quale era di Capua. Di qui il riferimento agli *enti favolosi* dello Stilese: «Nocquegli ... l'avarsi dato follemente a credere, che tali cose, o enti favolosi da lui solo immaginati abbian parte nelle cose della natura; perché non è da maravigliare se 'l sistema della medicina da lui fabbricato, manchevole oltremodo, e dilettooso riuscisse»<sup>18</sup>.

Il problema, si accennava, era anche di *prassi* medica, della quale Campanella era assolutamente mancante: «Alla qual cosa fu egli anche cagione il non aver lui esercitato giammai cotal mestiere... perciocché assai peravventura sarebbonsi vantaggiati, se per pruova sperimentato avessero i lor divisamenti»<sup>19</sup>. Lo stesso per la carente pratica anatomica, mancanza imperdonabile e quindi fonte d'erronee opinioni per un allievo di Marco Aurelio Severino, come fu di Capua: «sopra tutto nocque al Campanella il non essersi egli punto conosciuto di notomia; perché egli poi trascorse in cotanti errori, e aggiramenti; dicendo il fegato esser fonte, e origine del sangue, e la milza del fiele: e che tutto dal cervello provenga»<sup>20</sup>.

Di Capua accennava, quindi, ai principi generali ammessi da Campanella, sulla scorta di Telesio: il *caldo* ed il *freddo*. Da essi l'«umido» e il «secco» che sono solo «disposizioni della materia, e affetti di quelli, intanto che la materia del caldo assottigliata di-

17. L. di Capua, *op. cit.*, II, p. 15.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

venga umida: e si renda secca, ingrassata dal freddo»<sup>21</sup>. Il riferimento era quindi alla riduzione fatta da Campanella del numero degli elementi da quattro a due<sup>22</sup>. Il problema per di Capua si manifestava nel momento in cui andava spiegata l'azione di tali principi. In altre parole, gli sembravano esser stati piuttosto «accozzati» alle «lor materie» che individuati nel loro effettivo operare. Ancora una volta, l'intenzione era di mostrare l'apriorismo delle affermazioni campanelliane. Di qui, l'accento alle *primalità* di Campanella: «Io credo in Dio, Possanza, Senno, Amore»<sup>23</sup> recitava, ad esempio, lo Stilese e di Capua immediatamente incalzava considerando proprio la *potenza*, la *sapienza* e l'*amore* «quel che più è ridevole in lui»<sup>24</sup>. Per di Capua si trattava, cosa per lui inaccettabile, di un nuovo ricorso a quelle qualità occulte, a quelle potenze, di cui tanto si era servita la scienza scolastica. L'erroneità della filosofia campanelliana evidenziava una superficialità di fondo. Campanella infatti non sembrava spiegare né approfondire la natura e l'azione di tali principi: «non ispiegando il Campanella la natura del caldo, e del freddo in che veramente consista, mal può investigar poi, non che dichiarare, se quelli veramente operino, e come». E ancora: «Taccio poi, che egli prende in cambio dell'umido il discorrente, che è suo genere; e che non ispiega la natura di quello, ne del secco, ne del dolce, ne dell'amaro, ne di tutte le altre sensibili qualità»<sup>25</sup>.

Tale posizione non costituiva, però, un *unicum* a Napoli. «Thomas Campanella Locrus, novus Timaeus praeceptor meus in

21. *Ibid.*

22. «Dice egli che 'l caldo sia cagione dell'umido: e 'l freddo del secco; perciocché il caldo solve le cose, e le allarga, e le costipa. E questi due principj, dice egli, esser sostanze, e forme essenziali, le quali accozzate alle lor materie formino il Cielo e la Terra; perché anche due, e non quattro vuole egli, che sian da dire gli elementi». (ivi, II, p. 16)

23. T. Campanella, *Scelta d'alcune poesie filosofiche*, rist. anast., Prismi, Napoli 1980, p. 2.

24. «Quel che più è ridevole in lui si è, che dice egli esser altri principj incorporei, che tengon parte nel componimento delle cose; da' quali vuol egli, che prenda d'irivivo ciascuna operazione, la quale da' volgari filosofanti alle qualità occulte delle cose si attribuisce. E questi principj incorporei, o primalità, ch'egli chiama, vuol egli, che siano la potenza, la sapienza, e l'amore» (L. di Capua, *op. cit.*, II, p. 16)

25. *Ibid.*

Physicis venerandus», aveva scritto Marco Aurelio Severino nella *Vipera Pythia*<sup>26</sup>.

E Tommaso Cornelio pur riconoscendo il suo debito verso il «maestro» Severino, e quindi verso il «maestro» Campanella, ben presto prendeva le distanze da entrambi. Il motivo fondamentale: una differente visione generale delle cose, la contrapposizione tra una natura tutta «senziente» e un'altra meccanicamente e matematicamente comprensibile. In una lettera del 12 dicembre 1648, con riferimento alla circolazione del sangue, Cornelio chiariva a Severino di non aver bisogno per spiegarla di *appetiti* e *sentimenti*. «Così – scriveva – come il Sole manda il calore e la luce alla Terra senza che questa si adopri in tirarli». Precisa, poi, con estrema chiarezza le proprie opinioni a riguardo: «io penso non esser parte del corpo degli animali che pensa... io non ho di bisogno di ammettere appetito alcuno nelle sostanze corporee, fuor che una convenienza di figura, di sito, di moto o di grandezza o di altro simile accidente che io soglio chiamar modi»<sup>27</sup>. Cornelio, quindi, pur costituendo, come è stato scritto, «il vivente punto d'incontro della tradizione telesiana e bruniana, attraverso Campanella e M. A. Severino, con i galileiani da un lato e i cartesiani dall'altro»<sup>28</sup>, bene rappresenta il definitivo allontanarsi della cultura scientifica napoletana dai propri «maestri»<sup>29</sup>. Di qui, il comprenderli poi solo all'interno di un processo che aveva sì condotto al 'nuovo' ma che, proprio per la sua processualità, aveva dovuto effettuare tappe ancora per molti versi legate al tradizionale modo di fare scienza.

26. M. A. Severino, *Vipera Pythia, id est de viperae natura, veneno, medicina, demonstrationes et experimenta nova*, Padova 1651, p. 385. Sull'appellativo di Timeo di Locri vd. M. Torrini, *Tommaso Cornelio e la ricostruzione della scienza*, Guida, Napoli 1977, pp. 35-6.

27. M. Torrini, *Lettere inedite di Tommaso Cornelio a Marco Aurelio Severino*, «Atti e Memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria», XXXV (1970), pp. 139-55: 147-148, la datazione che ivi era stabilita nel 12 dicembre 1646, è stata poi corretta in M. Torrini, *Tommaso Cornelio...*, cit., p. 30, nota 3.

28. E. Garin, *Dal Rinascimento...*, cit., p. 18.

29. «La conoscenza dei processi naturali, la possibilità stessa di fare scienza è legata innanzitutto all'unificazione quantitativa della materia. Qui infatti è possibile cogliere, al di là di facili suggestioni o di gratuite generalizzazioni, l'originale analogia che lega "universum ad hominem". Lungi da scaturire dalla constatazione che "il mondo sia un animale tutto senziente e che godono tutte le parti della comune vita"... l'analogia nasce piuttosto sul campo dell'omogeneità dell'universo e delle sue leggi, sull'uniformità dei metodi e dei mezzi d'indagine». (M. Torrini, *Tommaso Cornelio...*, cit., pp. 20-1).

Si comprende così perché di Capua liquidava immediatamente e come retaggio di filosofie occulte l'idea campanelliana del *senso delle cose*: «Ma che è ciò, ch'egli dice, che le cose inanimate abbian senso? Certamente a ciò credere per tutti gli argomenti del mondo, ne egli, ne il Telesio, ne l'Elmonte, che in ciò volle seguirgli, mi indurrebbono. Opinione da questa non diversa tenne Talete; mosso, come narra Laerzio, dal vedere i maravigliosi effetti dell'ambra, e della calamita»<sup>30</sup>. A «tutti gli argomenti del mondo» di Capua ne contrapponeva uno, legato all'osservazione anatomica, al «vedere»: «Ma per darci ad intendere, che le cose tutte abbian senso, dovea certamente egli prima farci vedere in quelle gli organi, i quali render le possano del senso capaci»<sup>31</sup>.

4. In una lettera del gennaio 1645 Marco Aurelio Severino, scrivendo a Cassiano dal Pozzo, definiva «maestro» Campanella per accostarlo, in più, a Van Helmont. Anzi, non si trattava di semplice accostamento, ché Van Helmont aveva «colto et seguito il primo Thema del Divino Fra Tomaso Campanella mio Maestro et compatrioto». Importante quest'ultimo aspetto in quanto gli permetteva di ribadire, ancora una volta, le capacità filosofiche e scientifiche degli Italiani: «Onde s'aveva l'accorto sentimento di V.S.Ill.ma credente, che gli Italiani nell'opere dell'ingegno et ne più degni studi siano d'ordine e di eccellenza sopra tutti gli stranieri»<sup>32</sup>. Medesimo accostamento si ritroverà in di Capua, riguardo soprattutto alla dottrina campanelliana delle febbri. E ancora una volta Campanella verrà presentato come importante innovatore, come colui che tanti errori della medicina galenica aveva saputo scorgere. Allo stesso tempo,

30. L. di Capua, *op. cit.*, II, pp. 16-7.

31. Ivi, II, p. 17; sul richiamarsi di Glisson alla teoria campanelliana del *senso delle cose* vd. G. Giglioni, *Campanella e Glisson. Motivi ilozoistici nella medicina inglese della seconda metà del Seicento*, «Bruniana & Campanelliana», II (1996), 1-2, pp. 237-45; conclude Giglioni: «Il medico Francis Glisson, richiamandosi espressamente a Campanella, dimostra con la sua riflessione sulla natura energetica della sostanza quanto la teoria campanelliana del *sensus rerum* potesse rappresentare, ancora a metà del XVII secolo, non solo un punto di riferimento metafisico per una nuova anatomo-fisiologia, ma anche il nucleo di un'autonoma speculazione filosofica di tutto rispetto» (ivi, p. 245).

32. O. Trabucco, *Scienza e comunicazione epistolare: il carteggio fra Marco Aurelio Severino e Cassiano dal Pozzo (con una appendice di documenti inediti)*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVI (1997), 2, pp. 204-49: 217; sull'accostamento Campanella-Van Helmont vd. anche G. Giglioni, *art. cit.*

però, nonostante il «suo acuto intendimento», «si malamente della natura delle malattie, e delle cagioni, e de' segni, e delle cure di quelle imprende a ragionare». Non c'era quindi da stupirsi se «ne fu deriso da' medici de' suoi tempi»<sup>33</sup>.

Per quel che riguardava l'indagine relativa alla «natura» delle febbri, faceva la sua comparsa l'accostamento con Van Helmont. Per di Capua, a differenza di Severino, rimaneva semplice 'accostamento', senza priorità alcuna: «è stata ricevuta però con applauso la sua sentenza intorno alla natura della febbre; ne saper puossi, se egli dall'Elmonte, o pur l'Elmonte da lui tolta l'avesse; imperciocché scrissero costoro nel medesimo tempo»<sup>34</sup>. Di là dalla vicinanza con Van Helmont, la medicina di Campanella, il suo «sistema», rimaneva per di Capua povero in ogni parte: nell'indagine sulle malattie, sulle loro cause, sui sintomi, oltre che sulla terapia da adottare.

Nello scrivere, il 7 maggio 1632, a Pierre Gassendi, Campanella aveva concluso elogiando l'antiaristotelismo del francese; non aveva fatto altrettanto per il suo atomismo:

Gaudeo iterum quod nebulas Aristotelis excusseris, sed quod Epicureas veluti Caecias ad te traxeris, non satis placet: si enim eas ratione amplecteris, & tu a te ipso non es, rationem habet & Mundus, unde & tua est, ergo non casu regitur: ergo non sine prima sapientia: ergo non sine Deo, si absque ratione fidem non mereris<sup>35</sup>.

Rifiutare l'atomismo gassendiano, e di rimando i «corpuscoli» del di Capua, voleva significare, per l'appunto, non avere una corretta conoscenza della «natura» del corpo stesso, delle sue malattie, delle relative cure. Di qui, l'esplicito richiamo del medico napoletano alla lettera di Campanella: «Se il Campanella fondar voleva sistema di razional medicina, conveniva in prima molto bene la natura del corpo investigare, e di ciò, che a quello avvenir possa; si come fe-

33. L. di Capua, *op. cit.*, II, p. 18.

34. *Ibid.*; era stato molto più duro nell'edizione del 1681: «non però di meno fra cotante sue sconcezze famosa senza fallo si è quella sentenza, ch'egli reca intorno alla natura della febbre» (L. di Capua, *Parere...*, Napoli 1681, p. 422); a riguardo vd. anche O. Trabucco, *art. cit.*, p. 218.

35. P. Gassendi, *Epistolae, quibus accesserunt clarissimorum quorundam ad ipsum epistolae et responsa* in *Opera omnia*, anast. dell'edizione di Lione, 1658, a c. di T. Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, VI, p. 407B.

cero quegli antichi Greci filosofanti, i quali egli follemente in quella pistola, ch'egli scrive al Gassendi, forte biasima, e riprende»<sup>36</sup>.

Riguardo alla teoria delle febbri, di Capua, riportava innanzi tutto le parole di Campanella: «Febris est spontanea extraordinaria spiritus agitatio, inflammatioque ad pugnam contra irritantem morificam causam: quam sic calefecit, agitat, digeritque, reddiditque expulsionem aptam, vel extinctioni, vel meliorationi»<sup>37</sup>. E controbatteva, immediatamente dopo, soffermandosi sul ricorso dello Stilese allo «spirito» del quale trovava inconcepibile «come... possa aver sentimenti», concludendo non senza ironia: «Cosa, la quale dal cervello del Campanella solo, e dell'Elmonte immaginar si poteva»<sup>38</sup>. Si è detto in precedenza come per di Capua il sistema di medicina dello Stilese fosse erroneo non solo riguardo all'identificazione ed alla genesi delle malattie, ma anche riguardo alla terapia da adottare, ai «medicamenti». In fondo, è bene ripeterlo, per l'atomista di Capua proprio non potevano funzionare spiegazioni legate a forze occulte, come a «simpatie», ancor più a «contrarj» e «somialtanti». Di qui la critica alla teoria campanelliana che voleva i rimedi esser composti di 'somialtanti' che attirassero a sé quanto di simile vi era nella malattia, come di 'contrarj' che poi espellendoli, allontanassero con essi il male<sup>39</sup>.

Riferendosi, nello specifico, all'esempio di Campanella del sapone, che opererebbe proprio in virtù di tali principi sulle macchie, di Capua riproponeva con forza quello che, in fondo, era il discrimine d'incompatibilità tra le due differenti concezioni mediche. Non era, cioè, necessario richiamarsi ad alcuna «simpatia» quando tutto poteva essere analizzato tenendo semplicemente conto della struttura corpuscolare dei fenomeni. Di qui:

36. L. di Capua, *op. cit.*, II, p. 18.

37. T. Campanella, *Medic.*, p. 601; poco prima, aveva scritto: «Arbitramur enim febrem non esse morbum, sed bellum contra morbum, potestativa vi spiritus initum. Nec melius remedium natura datum esse animantibus, ut ad sanitatem perveniant: sicuti neque civitatibus cum impugnantur, ut ad suam tranquillam redeant conservationem, quid melius bello inventum est, ubi persuasiones precesque non valent» (ivi, p. 598).

38. L. di Capua, *op. cit.*, II, p. 18.

39. «Intorno – scriveva di Capua – a' medicamenti, egli vuole, che la cura, quanto a se, da far sia per li contrarj; ma per accidente talora dalle cose somiglienti ancor si elegga; e alcuna fiata gli uni, e gli altri mescolando compor si convenga; acciocché il somigliante appiccicandosi al somigliante a se l'attragga; quindi il contrario combattendolo il discacci». (*ibid.*)

Doveva avvisar pure il Campanella, che non già per la somiglianza, che nulla opera, l'olio con l'olio si mescola, e 'l vino col vino; ma per la figura, e per la disposizione delle loro particelle; e doveva egli pure investigar la cagione, per la quale la cenere, e la calcina, radendo l'olio della veste, allettato, come egli dice, dall'altro olio, quello ne portin via; perciocché se a ciò egli badato avesse, ben sarebbesi accorto cotal purgamento altronde non nascere, che dalla figura delle particelle de' sali di quelle, i quali se mai loro vengon tolti, la calcina, ne la cenere, ne anche il sapone, che di lor si lavora, non saranno d'efficacia alcuna; senzaché, se per somiglianza è, che l'olio del sapone attragga l'olio delle vesti, e con la sua amicizia ne lo svella; qual somiglianza giammai ritroverà il sapone con tutt'altre macchie de' panni lini, che così gli imbianca?<sup>40</sup>

Il brano mostrava così tutto il valore esemplare attribuitogli da di Capua. Sanciva, in pratica, un'erroneità di fondo costituita dalla lontananza di Campanella dall'atomismo. Si comprende così, pure, l'importanza del richiamo alla lettera dello Stilese a Gassendi.

Nel concludere le pagine su Campanella, di Capua provava in ogni caso a rivalutarne, quantomeno, l'opera di riformatore della medicina. Ne indicava poi nell'«ingegno» l'esempio e lo stimolo costante anche per chi, come nel suo caso, prendeva le distanze dalle specifiche teorie mediche. In fondo, Campanella rappresentava per il medico investigante proprio quell'«Italica industria» che egli non voleva andasse perduta con le nuove generazioni. Di qui la conclusiva «riabilitazione»:

Ma quantunque in molte, e molte cose, si come accennato abbiamo, falli il sistema del Campanella, e sia sopra debolissime fondamenta murato; impertanto non è affatto da spregiare quel suo libro della medicina: perciocché può egli a chi saggiamente l'adoperi non poco giovamento recare; essendo nel vero egli stato un de' maggiori ingegni, che la nostra Italia, e 'l nostro secolo abbia allevati<sup>41</sup>.

5. Giovan Giacomo Lavagna, poeta marinista napoletano<sup>42</sup>, scriveva, il 14 aprile 1673, a Magliabechi per aver notizie su Campanella:

Ho inteso che il signor Giacomo Caffarelli si ritrova costà e che sia suo amico e perché so che il detto fu grande amico del padre Campanella e

40. *Ibid.*; cfr. T. Campanella, *op. cit.*, pp. 240-45.

41. L. di Capua, *op. cit.*, II, p. 18.

42. Vd. la *Nota biografica* in *Opere scelte di Giovan Battista Marino e dei Marinisti*, a c. di G. Getto, vol. II, *I Marinisti*, Utet, Torino 1976 (1954), pp. 85-6.



credo che si sia ritrovato anco nella sua morte in Parigi, prendo ardire di pregar Vostra Signoria se potesse avere qualche particolar notizia della vita e della morte di detto padre, degli onori ricevuti in Francia e dove sia sepolto e con qual pompa con darmene contezza.

Specificava, poi, il motivo: «mi bisogna per la perfezzione d'un libro che penso di stampare fra breve»<sup>43</sup>. L'interesse per la figura di Campanella si esplicitava proprio in seguito all'uscita del *Parere* del di Capua. Le critiche che il medico investigante aveva mosso alla medicina, ma più in generale a tutto il sistema filosofico, di Campanella gli sembravano intollerabili. Di qui la decisione di stampare, sotto il nome di Corrado Vertolieri, dei *Dialoghi* che, all'interno di una critica *tout court* del *Parere*, comprendessero una decisa difesa della filosofia campanelliana. Si è detto di una critica complessiva dell'opera del medico investigante, ed infatti nel primo dialogo si biasimava lo stile «toscano» utilizzato da di Capua, fino ad ipotizzare una sua ignoranza, addirittura, in fatto di grammatica. Nel secondo dialogo, Lavagna analizzava il contenuto del *Parere* per arrivare ad una chiara accusa di plagio nei confronti della propria opera, *Il Corriere Straordinario dove con molte dottrine et erudizioni prova la falsità della medicina così galenica come chimica*, uscito a Venezia nel 1681, oltre che nei confronti di Gassendi e Campanella. Proprio a Campanella veniva dedicata buona parte del terzo dialogo, l'ultimo, che mostra come, in effetti, se pure plagio vi fosse stato da parte del di Capua, risulta molto difficile capire come ciò fosse potuto avvenire, con posizioni così distanti riguardo la natura stessa del mondo e il suo funzionamento. Tra un mondo, cioè, «vivificato» ed un complesso aggregato di atomi.

In effetti, quelli del Lavagna più che dialoghi erano monologhi a due voci (*Paganio* e *Cavagnuolo*) che nulla risparmiavano a di Capua. Ad iniziare dal suo *toscanismo*, dal suo voler «far la Bertuccia del Boccaccio»<sup>44</sup>, dalla sua «affettazione, con usar certe parole muffe, rance, e non più usate»<sup>45</sup>, ed al contempo dai suoi «modi bassi, e

43. *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, a c. di A. Quondam e M. Rak, Guida, Napoli 1978, II, p. 728.

44. [G. Lavagna], *Dialoghi del Signor Corrado Vertolieri sopra il Parere del Signor Leonardo Di Capua intorno alla incertezza della medicina*, s.n.t., p. 5; a riguardo vd. la relazione di A. Borrelli, *Medicina e atomismo a Napoli nel secondo Seicento* al convegno *Atomisme et continuum au XVIIe siècle*, Napoli 28-30 aprile 1997, di prossima pubblicazione negli Atti.

45. Ivi, p. 8.

plebei di dire»<sup>46</sup>, fino ad affermare: «Parmi dunque di vedere, ch'egli non sappia ne men le prime regole della grammatica»<sup>47</sup>. Si capovolgeva così l'iniziale accostamento del di Capua alla purezza della lingua toscana: «Barberiza altresì l'Autore del Parere»<sup>48</sup>. Del resto, il *Parere* più che scritto male era «non scritto», ché in fondo quella del di Capua era stata una farraginosa opera di copiatura<sup>49</sup>. *In primis*, dello stesso Lavagna: «*Cavag.* Per quanto scorger ho potuto, parmi ch'egli provar voglia l'incertezza della Medicina, e che la Filosofia d'Aristotile sia una Chimera. *Pag.* Or tutto ciò egli è ancora stato più anni prima dal Lavagna nel suo Corriero Straordinario provato»<sup>50</sup>. Per arrivare poi, di Capua, ad una semplice opera di traduzione dei testi a lui precedenti: «Vi par egli forse poco, ch'egli habbia sì fatte cose traslate dal Latino nel Toscano»<sup>51</sup>.

È indicativo il richiamo al *Corriere Straordinario*, se si pensa che l'uscita del testo era stata tra le cause della pubblicazione da parte del medico napoletano Gaetano Tremigliozi della *Nuova Staffetta da Parnaso circa gli affari della Medicina*, nel 1700. Già nel 1676, Tremigliozi, per rispondere alle accuse rivolte da Carlo Celano ai rimedi chimici ed alla loro pericolosità<sup>52</sup>, aveva pubblicato la *Staffetta da Parnaso*, nella quale immaginava un processo tenuto al cospetto d'Apollo. Processo che, dopo un'accurata indagine delle teorie dei due schieramenti, degli antichi e dei moderni, terminava con la dura sentenza d'Apollo:

46. Ivi, p. 15.

47. Ivi, p. 19.

48. Ivi, p. 20.

49. «*Pag.* Se tutto ciò, ch'egli scrive, è stato più, e più volte scritto da altri, e se quel ch'è d'altrui, non è suo, potrò ben dire, che in quel libro non vi si ritrovi cosa di suo, e 'l titolo di quel libro non parere del Sig. Lionardo di Capua, ma parere di molti scrittori dovrebbe egli dirsi» (ivi, p. 49).

50. Ivi, p. 51.

51. Ivi, p. 87.

52. «Nelle Serenissime Corti, che stanno in Parnaso, sono morti gran Cortigiani, quasi repentinamente per la brevità del tempo, e con infermità non conosciute, il che ha ripieno tutti di spavento. Si è parlato malamente de' Medici, dicendosi: o che non sanno conoscere più le febbri, e la qualità dei mali; o che siano collegati con certi cervelli moderni, i quali, per fare esperienza a spese de' poveri ammalati, hanno lasciato di camminare per le strade maestre, e vanno per certe oscure, e pericolose scortatoje, loro additate da certe teste stralunate, che più ambiscono d'essere maestri stravaganti, che discepoli sodi, che stimano più la vanagloria d'essere inventori nella Fisica, che ingegnosi, e sodi osservatori dell'inventato» (C. Celano, *Avanzi delle poste*, Napoli 1676-1681, I, p. 198).

Non è dovere, che in questo luogo dimori gente di simile condizione, la quale con frodi, e con ipocrisia stima solo il guadagno dell'oro, e rifiuta il tesoro del sapere. ... Ho già conosciuto che tutto il loro vanto è d'una mufita antichità, la quale trasunano ancora imitare, intenti solo a cavar danajo dagli scrigni e sangue dalle vene, anzi alme dai corpi. Ordino, però, che abbino da queste contrade un perpetuo bando, e si disperdano per lo Mondo, facendo l'ufficio di carnefici, e nello spazio di pochi giorni non vi sia Medico, il quale si faccia dire Antiquario, Galenico, o Pandettario<sup>53</sup>.

Questo nel 1676. Nel 1700 Tremigliozi, in seguito all'uscita del *Responsum trutinæ Medicæ Musitani* del medico tradizionalista Antonio De Martino, si vedeva costretto a ridiscendere in campo, e ne approfittava anche per rispondere alla *Medicina Anti-hermetica* di Gabriel Fontana ed al *Corriere Straordinario* di Lavagna<sup>54</sup>.

E non è difficile comprenderne la ragione, così come lascia perplessi l'accusa di plagio, se anche nei *Dialoghi* Lavagna non faceva nulla per nascondere la propria posizione:

Or vi son tanti de' Merlotti in questa nostra Città, ch'egli è cosa da ridere. Non sanno eglino, che cosa sia sostanza, o accidente, e quando intendono cotali voci, si mettono a sghighizzare, e dicono, che sì fatte voci son termini da Fratacci si credono esser gran Filosofi, perché s'han cacciati nella memoria i principj di Gassendo, o del Cartesio, e quando intendono nomar Galeno, o Ippocrate, non han altra risposta in bocca, Galeno è una bestia, Ippocrate è un Somarone<sup>55</sup>.

Veniva poi alla chimica: «Doppo apparati quattro terminucci della Chimica, a mala pena san cavar il Sale d'alcune erbe, e voglion trionfar di Galeno, e d'Ippocrate, dicendo, che questi furono tanti ignorantoni, perché non seppero di Chimica»<sup>56</sup>. Di là dalle distanze riguardo all'opinione sugli antichi, il divario era sostanziale. Nel brano sopra citato Lavagna aveva fatto riferimento ai termini di 'sostanza' ed 'accidente' e sarà proprio secondo tale differenza che proverà ad imbastire la difesa di Campanella, non cogliendo che il dibattito ormai si muoveva su tutt'altro piano. Così, ad esempio, ri-

53. G. Tremigliozi, *Nuova Staffetta da Parnaso circa gli affari della medicina*, Francoforte 1700 (contiene anche la *Staffetta da Parnaso* del 1676), pp. 167-69.

54. Vd. M. Cambi, *Giacinto Gimma e la medicina del suo tempo. Storia di una polemica nella Napoli di G.B. Vico*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XX (1990), pp. 169-84.

55. G. Lavagna, *op. cit.*, p. 127.

56. *Ibid.*

guardo ai principi campanelliani, al *caldo* e al *freddo*. Laddove di Capua aveva scritto che il freddo non sempre condensa le cose, come voleva Campanella, Lavagna di tutta risposta si affidava all'*accidentalità* di alcuni fenomeni che non doveva affatto andare ad intaccare la *sostanzialità* logica di tali enti.

«Dove – scriveva – dunque dice il Campanella che 'l Freddo rarefar non possa alcune cose? S'egli dice, che 'l Freddo condensa per se, non viene egli a insegnare, che rarefar possa per accidente, come del Caldo suo contrario dichiara?»<sup>57</sup>. E laddove per di Capua tale *accidentalità* poteva fornire motivo d'*incertezza*, per Lavagna essa rappresentava solo una conferma, e non si sa come, di ben altra *sostanza*. Lo stesso atteggiamento riguardo alla critica del medico investigante alla teoria campanelliana della febbre<sup>58</sup>. Dove, se il risultato differiva dalla *predizione*, era solo *per accidens*: «Se la Febbre offende l'operazioni, ciò siegue per accidente, imperciocche lo Spirito tutto occupato, e faticoso nel contrastar la cagion del male, non può egli perfettamente far l'altre funzioni necessarie»<sup>59</sup>. Questo a testimonianza di quanto il discorso di Lavagna rimanesse ancora legato a presupposti ormai superati. Ad esempio, difendere, Campanella e le sue «primalità», da accuse mosse su un piano puramente scientifico, con un richiamo alla 'utilizzabilità' di tali dottrine in un'ottica cristiana, documenta in maniera esemplare il divario tra i due autori: «Ma perche beffarsi di tali primalità essenziative, quando con queste il Campanella nel Castel di S. Eramo... convinse... Consiglieri del Palatino, e gli costrinse a credere il Mistero della Santissima Trinità»<sup>60</sup>. E Lavagna concludeva: «Or che habrebbero risoluto quegl'Eretici, se fossero restati persuasi da un Christiano della vanità di dette primalità, come persuaderci pensa l'Autor del Parere?»<sup>61</sup>.

Non si trattava, quindi, di un'effettiva risposta alle critiche del di Capua, e nemmeno di una reale propositività nel discutere dell'atomismo. Restava solo il richiamo reiterato alla finalità manifesta nei fenomeni naturali:

57. Ivi, p. 167.

58. «Quantunque la febbre tutto ciò facesse, non però di meno offendendo ella soprammodo le operazioni, è ella certamente da dir malattia» (L. di Capua, *op. cit.*, II, p. 19).

59. G. Lavagna, *op. cit.*, p. 184.

60. Ivi, p. 172.

61. Ivi, p. 173.

chi non vede quanto sia necessario il conceder cotali primalità a chi voglia ben filosofare intorno alla generazione delle Cose, imperciocché dal cieco moto degli Atomi, e dal Caso generar non si possono tante cose ordinate nel Mondo, ne operar si possono tante cose meravigliose da' Brutti. Dican i Filosofi materiali, con qual regola ferma, & immutabile ogni Pianta genera il suo frutto, e produca le frondi sempremai d'una medesima forma? con qual arte il virgulto d'un Pero innestato al tronco del Pomo, sappia produr le Pere, e non i Pomi?<sup>62</sup>

Argomento, quest'ultimo, che bene aveva capovolto di Capua ipotizzando una necessità della presenza divina direttamente proporzionale al numero d'elementi dell'universo. Con l'aumentare delle *minutissime particelle* costituenti l'universo fisico aumentava di necessità anche il bisogno di una presenza divina che tale confusione ordinasse:

Ma che questa sostanza, di cui ragioniamo, altro non sia che corpo diviso in minutissime particelle di grandezza, di figura, di sito, di moto, e d'ordine diverse ... fa vedere esserci necessaria un'infinita onnipotenza, e sapienza valevole a disporre, e ordinare in tante guise la già detta materia, e a comunicarle i varj movimenti<sup>63</sup>.

6. Con i *Dialoghi* di Lavagna si chiudeva anche la breve parentesi che il pensiero filosofico e scientifico napoletano del secondo Seicento dedicava al filosofo calabrese. È indicativo il fatto che la difesa del pensiero di Campanella venisse dall'ambiente avverso ai *novatores*, i quali, tutti, avevano scorto nello Stilese un degno prede-

62. Ivi, pp. 170-71; cfr. sempre del Lavagna, il sonetto *La materia prima*: «Principio è del tutto, a cui dal niente/ chi principio non ha principio diede;/ invisibile è a l'occhio, e da la mente/ appena l'esser suo s'intende e vede.// Senza forma restar non mai consente,/ e le forme nell'amar tant'ella eccede,/ i contrari per lei pugnan sovente/ finché l'uno abbattuto a l'altro cede.// Fa, né grave né lieve, e 'l lieve e 'l grave,/ or fa 'l bianco or fa 'l nero, e pur vicende/ e di bianco e di nero in sé non have.// Così a noi l'esser suo scuro si rende,/ che de' Sofisti entro le scole brave/ quanto si pensa più, men si comprende» (*Opere scelte...*, I *Marinisti*, cit., p. 461).

63. L. di Capua, *op. cit.*, II, p. 192; cfr. quanto recitava, in Arcadia, il duca di Telesse, Bartolomeo Ceva Grimaldi, nel 1695: «Che ne dite o Aristotelici? Siete voi quelli che infamate la filosofia corpuscolare come quella che dependa da coloro che davano il caso per autore, e non vi accorgete, che in uno de' vostri creduti evangelici dogmi, lo confermate, e con tanta maggior infamia, quanto che voi siete Cristiani, ed essino eran gentili: voi l'insegnate adesso, e quelli lo scrissero più di 20 secoli addietro». Il discorso è pubblicato in M. Torrini, *Atomi in Arcadia*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1984, 1, pp. 81-95.

cessore. Segno questo che, in fondo, quanto di Campanella poteva servire ai *moderni* era soprattutto la capacità polemica. Lavagna, con intento senz'altro differente, metteva in risalto proprio la lontananza sostanziale del pensatore calabrese dalla filosofia investigante. E se è vero che i *novatores* a Napoli non ebbero una filosofia, quantomeno furono concordi su un punto, la necessità di comprendere chimicamente i fenomeni e di spiegarli attraverso uno 'schema' fondamentalmente meccanicista<sup>64</sup>. Allo stesso modo, il generale *probabilismo* che giustamente è stato loro attribuito, nello specifico l'*incertezza* della medicina, proprio non poteva accordarsi con una serie d'indagini che presupponevano un retroterra metafisico di notevole complessità. A di Capua, in fondo, tali problemi non interessavano, o quantomeno non servivano a fare della medicina una scienza *certa*. Si comprende, quindi, perché la figura di Campanella passi attraverso la cultura napoletana di fine Seicento e d'inizio Settecento senza destare eccessiva attenzione. Basterebbe già solo guardare lo spazio che aveva saputo dedicargli Giacinto Gimma nell'*Idea della Storia dell'Italia letterata*, e questo nonostante il suo interesse a mostrare una certa supremazia – almeno *qualitativa* – del pensiero italiano. Eppure Gimma non faceva che parafrasare quanto su Campanella aveva già scritto Toppi<sup>65</sup>.

È singolare, ed allo stesso tempo testimonianza della vitalità del pensiero campanelliano, ritrovarlo nella *Disputatio physico-historica* che Genovesi, nel 1745, premetteva all'edizione napoletana della *Fisica* di Musschembroek. E Campanella era chiamato in causa per essere accostato nientemeno che a Newton. Scrive a questo riguardo Vincenzo Ferrone: «tutte le dottrine dei *Principia* venivano

64. Faceva eccezione per molti versi Sebastiano Bartoli: vd. S. Serrapica, *Sebastiano Bartoli (1630-1676). Un episodio della polemica tra «antichi» e «moderni»: dalla disputa sulla macerazione dei lini nel lago di Agnano alla Astronomia del microcosmo*, «Studi Filosofici», XIX (1996), pp. 177-222.

65. G. Gimma, *Idea della Storia dell'Italia letterata*, Napoli 1723, t. II, pp. 577-78: «Il p. Tommaso Campanella di Stilo in Calabria nacque alli 5 di Settembre del 1568 e fu dell'Ordine de' Predicatori; e molti anni ritenuto nelle carceri, donde poi fuggito si ritirò in Francia, ove fu molto caro al Re ed a quei Principi, e dal Cardinale di Richelieu ricevè molti beneficj. Morì in Parigi nel 1639 di anni 75 ed il suo cadavere fu accompagnato da tutta la Nobiltà, e mentre era infermo fu visitato dallo stesso Re»; poco lo spazio dedicato a Campanella anche in G. B. Capasso, *Historiae philosophiae synopsis*, Neapoli 1728, pp. 391-92. Capasso – dopo la solita precisazione: «in ipsum Telesii spiritum recidivasse» – forniva almeno un ampio elenco delle opere di Campanella.

ricondotte nell'ambito di un'antichissima tradizione filosofica, che vedeva ovunque presente nel mondo lo spirito divino. I nomi di Pitagora, di Platone, di Cardano, di Campanella ritornavano negli scritti di Genovesi insieme a quelli di Newton»<sup>66</sup>. Per Genovesi, il filosofo di Stilo

videbatur, sed quasi inscius, eo rapi quo veteres illi omnes qui archeon quoddam principium universo dedere, aut quo recentiores newtoniani, qui mutuum corporum omnium attractionem, haud dubium ab hylarchico principio manantem, aut induxerunt aut instaurarunt illustraruntque<sup>67</sup>.

66. V. Ferrone, *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Jovene, Napoli 1982, p. 613; precisa poi: «Con la *Disputatio* egli offriva, infatti, agli studiosi napoletani e italiani una singolare versione della metafisica newtoniana: un'interpretazione che ignorava il nesso Locke-Newton e gli effetti della "Newtonian revolution" in campo scientifico per cercare conferma dei principi vitali di Cardano e Campanella e della platonica *anima mundi*, e per esaltare il carattere pio e religioso della nuova scienza» (ivi, p. 616).

67. A. Genovesi, *Disputatio physico-historica de rerum corporearum origine et constitutione* in P. Musschembroek, *Elementa physicae*, Neapoli 1745, I, p. 56.

MICHAEL SPANG

BRUNOS *DE MONADE, NUMERO ET FIGURA*  
UND CHRISTLICHE KABBALA

SUMMARY

Giordano Bruno's *De monade* is both in its content and in its formal presentation a remarkable text. The present article lays down that Bruno's specific presentation of his monad theory is apparently intertwined with the Renaissance literature of the 'christian cabbalah' which was widespread in 16th century thought. One can recognize a few parallels in the structure of argumentation between the works of Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin, Cornelius Agrippa or Guillaume Postel on the one hand and Bruno's *De monade* on the other. These parallels can be found in different fields: the intensive use of traditional numerology, the mystical approach to the One, the important role of *numerus* and *figura* or the concept of a hierarchical structure of the cosmos. This is not to say that Bruno made use of the christian cabbalists merely as a source for his philosophy, but it can be claimed that Bruno's *De monade* is readable as a transformation of cabalistic thought. Many of these parallels, however, may be effected by the neoplatonic base which was in common with both philosophical concepts.



Im Jahr 1591 veröffentlichte Giordano Bruno in Frankfurt seine Schrift *De monade numero et figura* als mittleren Teil einer Trilogie, die man allgemein als eine systematische Summe seines philosophischen Denkens bezeichnet<sup>1</sup>. Im Mittelpunkt dieses Textes steht Brunos Vorstellung von der Monade als einer metaphysischen Einheit, aus der heraus die Vielheit des Seienden, faßbar in den verborgen wirkenden Kräften der Zahlen, erzeugt wird. Ich möchte im folgenden auf einige signifikante Parallelen hinweisen, die sich zwischen Brunos Monaden-Schrift und Texten der christlichen Kabbala feststellen lassen<sup>2</sup>. Im Mittelpunkt soll die Fra-

1. Ich danke der Fritz-Thyssen-Stiftung für die Unterstützung meiner Arbeit über die Philosophie der Renaissance.

2. Die neue, umfangreiche Untersuchung von K.S. De León-Jones, *Giordano*



gestellung stehen, inwiefern sich die Kabbala in der Spiegelung, die sie durch ihre christlichen Rezipienten erfahren hat, in *De monade* wiederfindet; weiterhin soll gezeigt werden, daß durchaus auch an methodischen Gelenkstellen von Brunos Monadenlehre Gedanken auftreten, wie sie auch als eigentümlich für die christliche Kabbala angesehen werden können. Dieser Vergleich soll als Beitrag dazu verstanden werden, Brunos Monadenlehre einen Ort in ihrem geistesgeschichtlichen Umfeld zuzuweisen.

Mit der Bezeichnung 'christliche Kabbalisten' faßt man eine Reihe von Autoren ab dem Ausgang des 15. Jahrhunderts in Italien, Deutschland und Frankreich zusammen, die in besonderer Weise die kabbalistische Literatur aufgriffen, verarbeiteten und in einen christlichen Kontext transferierten<sup>3</sup>. Den ersten einflußreichen Vertreter finden wir im Umkreis der florentinischen Akademie in Pico della Mirandola (1463-1494), der sich, mit profunden Kenntnissen des Hebräischen ausgestattet, erstmals jüdisch-mystische Texte erarbeitete und interpretierte. Neben Pico della Mirandas *900 Conclusiones* (1486) und seiner *Apologia*<sup>4</sup> (1487) wurden vor allem die beiden kabbalistischen Hauptwerke von Johannes Reuchlin, *De verbo mirifico*<sup>5</sup> (1494) und *De arte cabalistica*<sup>6</sup> (1517) sowie der Kommentar des Guillaume Postel zum *Sefer Jezirah*<sup>7</sup> (1552) für den Vergleich mit Bruno herangezogen.

Als Legitimationsinstanz für die Beschäftigung mit jüdischem Traditionsgut diente den christlichen Autoren die Vorstellung der *prisca theologia*: Die Kabbala wurde als eine Offenbarung interpretiert, die von Gott direkt an Moses übermittelt wurde, deren Überlieferung jedoch allein auf mündlichem Wege vor sich ging. Der Name 'Kabbala' selbst wurde in der lateinischen Übersetzung

*Bruno and the Kabbalah. Prophets, Magicians and Rabbis*, New Haven-London 1997, zieht fast ausschließlich die italienischen Dialoge heran, Brunos Spätwerk bleibt weitgehend unberücksichtigt.

3. F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la renaissance*, Paris 1964.

4. G. Pico della Mirandola, G. F. Pico, *Opera Omnia (1557-1573)*, I, Basel 1557 (Nachdruck Hildesheim 1969), S. 63-240 [Übersetzungen M.S.].

5. J. Reuchlin, *Sämtliche Werke*, I,1, *De verbo mirifico / Das wundertätige Wort (1494)*, hrsg. von W.-W. Ehlers, L. Mundt, H.-G. Roloff, P. Schäfer unter Mitwirkung von B. Sommer, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

6. Pico, *Opera Omnia*, cit., S. 733-900 [Übersetzungen M.S.].

7. *Sefer Jezirah*, übersetzt und kommentiert von Guillaume Postel, Neudruck der Ausg. Paris 1552, hrsg., eingel. u. erläutert von W.P. Klein, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 («Clavis Pansophiae», 1) [Übersetzungen M.S.].

*receptio* (Übernahme) als Verweis auf diese Überlieferungstradition verstanden<sup>8</sup>. Einen besonderen Impuls erhielt die christliche Kabbala 1492 durch die Einwanderungswelle der aus Spanien vertriebenen Juden, die die kabbalistische Literatur in Europa in größerem Maße bekannt machten und so einen enormen Einfluß auf Autoren wie Reuchlin, Agrippa und später Postel ausübten.

Das philosophische Fundament der christlichen Kabbala war sehr vielfältig. In ihr findet sich eine Verbindung von stark neuplatonisch geprägtem Denken<sup>9</sup> mit dem Hermetismus, dem mittelalterlichen Aristotelismus<sup>10</sup>, der christlichen Philosophie, der jüdischen Mystik und anderen Einflüssen, die im einzelnen nicht klar voneinander abzugrenzen sind. Es war sogar ausgesprochenes Programm der christlichen Kabbalisten, den Nachweis über die prinzipielle Identität von antik-heidnischem, christlichem und jüdischem Denken nachzuweisen. Als Pico della Mirandola mit seinen *900 Conclusiones* an die Öffentlichkeit trat, propagierte er eben dies als sein erklärtes Ziel,

die Grundsätze nicht nur einer Lehre (also was nur gewisse Leute lehrten), sondern äußerst verschiedener Lehren zusammenzutragen, damit durch diese Gegenüberstellung mehrerer Schulen, durch diese Diskussion einer vielfältigen Philosophie jener strahlende Glanz der Wahrheit wie die Sonne, die sich aus dem Meer erhebt, für unsere Seelen noch heller erstrahle<sup>11</sup>.

Unter diesen Voraussetzungen ist die Interpretation der Kabbala durch Pico und seine Nachfolger von einer stark synkretistischen Tendenz gekennzeichnet. Der Nachweis von konkreten Vorlagen oder Quellen Brunos für *De monade* läßt sich auf dieser Grundlage nur schwer führen. Vielmehr werden die Übereinstimmungen zwischen der Kabbala und Brunos *De monade* in großen Teilen auf das gemeinsame, neuplatonische Fundament zurückzuführen sein.

8. Pico, *Apologia*, cit., S. 176.

9. W. Neuser, *Raum und Zeit als Ordnungselemente im Neuplatonismus und in der Kabbala. In memoriam Ulrich Sonnemann*, in E. Goodman-Thau, M. Daxner (Hg.), *Bruch und Kontinuität*, Berlin 1995, S. 93-102.

10. Die Absorption verschiedenster philosophischer Strömungen in die christliche Kabbala vollzieht am Beispiel von Reuchlin nach: K.E. Grözinger, *Reuchlin und die Kabbala*, in A. Herzig, J.H. Schoeps (Hg.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen 1993, S. 175-187.

11. Pico, *Apologia*, cit., S. 118f.

Über Brunos Quellenarbeit ist durch die hier vorgenommene vergleichende Gegenüberstellung der Textstellen noch nichts gesagt. Es wird sich zeigen, daß die Mehrzahl der angeführten, parallelen Textstellen mit mehr oder minder starken Gewichtsverschiebungen auch bei Cornelius Agrippa zu finden sind. Agrippa hatte in *De occulta philosophia* (1510), einer äußerst einflußreichen und weit verbreiteten Schrift, eine Vielzahl von unter anderem auch kabbalistischen Texten herangezogen und verarbeitet<sup>12</sup>. *De occulta philosophia* war Bruno bekannt, und er hat inhaltliches Material aus diesem Text auch für die *Monadenschrift* herangezogen<sup>13</sup>. Wie stark er im Detail konkret und direkt auf andere Texte zurückgegriffen hat, läßt sich im hier gegebenen Zusammenhang im einzelnen nur schwer nachweisen.

Im folgenden soll zunächst die jeweilige Charakterisierung der einzelnen Zahlen mit ihren mystischen Kräften, die bei den verschiedenen Autoren starkes Gewicht haben, einander gegenübergestellt werden. Neben diesen numerologischen Zusammenstellungen soll danach im Vergleich näher betrachtet werden, wie die monadische Einheit gedacht wird, welche Bedeutung Zahl und Figur als wesentliche Elemente der Weltkonstitution besitzen und wie in den Texten Seinsstufungen und die zwischen ihnen vermittelnde *scala* konzipiert werden. Abschließend sollen in einem fünften Kapitel Brunos explizite Verweise auf die kabbalistische Tradition analysiert werden.

## 1. DIE ZAHLENMYSTISCHE TRADITION

Die Erzeugung der Welt aus der Monade wird von Bruno häufig durch die Metapher der Geburt beschrieben. Der Aufbau der Schrift vollzieht diese Erzeugung nach: An ein einleitendes Kapitel, das auf den Gegenstand hinführt und inhaltlich wie methodisch den Rahmen des folgenden absteckt, schließen sich zehn

12. C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, hrsg. von V. Perrone Compagni, Leiden 1992. Zu Agrippas weitreichenden Quellen vgl. den dort ausgewiesenen Kommentar.

13. F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964, bes. Kap. XIV: 'Giordano Bruno and the Cabala', S. 257-274. Yates (S. 258f.) betont v.a. Brunos Abhängigkeit von Agrippa, insbesondere für die Schrift *Cabala del cavallo pegaseo*.

weitere Kapitel an, die sich den einzelnen Zahlen von der monadischen Einheit bis zur Zehnheit widmen. Dem Untertitel der Schrift entsprechend stellt Bruno die Entfaltung der Zahlen aus der Monade mit Mitteln der Mathematik, also der Arithmetik und der Geometrie, der Physik, verstanden als der gesamte Bereich der körperlichen Welt, und als transzendente Erscheinung im Bereich der Metaphysik dar: Zunächst konstruiert er in jedem Kapitel geometrisch regelmäßige Vielecke auf der Grundlage eines Kreises, dem geometrischen Äquivalent der Monade. Diese Konstruktionen beschreibt Bruno ebenso wie die in den meisten Kapiteln darauffolgenden Analogie-Passagen, in denen er Gegenüberstellungen von der geometrischen Gestalt und dem Wesen der jeweiligen Zahl vornimmt, in lateinischen Hexametern. Daran schließen sich in verschiedenen Abschnitten, die von Bruno 'Stufenordnungen' (*ordo scalae*) genannt werden, Ausführungen in lateinischer Prosa über die bildende Kraft der Zahlen im Bereich der Arithmetik, Physik und Metaphysik und deren Niederschlag in Mythologie und Literatur an. Brunos gesamte Monadenschrift wird formal konstituiert durch die Abhandlung und Beschreibung der einzelnen Zahlen von der Monade bis zur Zehnheit in je einem Kapitel.

Bruno konnte in den Analogie- und in den Skalen-Kapiteln auf die numerologische Literatur, deren Anfänge bereits bei den Pythagoräern anzusetzen sind, reichlich Bezug nehmen. Mit einem Höhepunkt in der Spätantike, greifbar etwa im Kommentar des Macrobius zum *Somnium Scipionis* und auch bei anderen spätantiken Enzyklopädisten, wurde diese numerologische Tradition auch im Mittelalter produktiv aufgenommen und weitergeführt<sup>14</sup>. Das 16. Jahrhundert brachte wiederum eine reiche Blüte an Literatur über die verborgene Bedeutung und Kraft der Zahlen hervor<sup>15</sup>. Auch in den hier herangezogenen kabbalistischen Texten stellen die Ausführungen zu den Wesenheiten der Zahl ein entscheidendes Grundelement dar. Alle genannten Texte der christlichen Kabbalisten weisen – in erster Linie durch Heranziehung der sel-

14. A. Hüttig, *Macrobius im Mittelalter. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Commentarii in Somnium Scipionis*, Frankfurt / Main-Bern-New York 1990 («Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte», 2).

15. Vgl. zum Überblick: L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, VI, New York 1941, Kap. 44, 'Mystic philosophy: Words and numbers', S. 437-465.

ben Textpassagen aus der biblischen oder zahlenmystischen Tradition – weitreichende Parallelen mit Brunos *De monade* auf<sup>16</sup>; der Akzent bei dem im folgenden angestellten Vergleich liegt nicht auf den weitreichenden Übereinstimmungen numerologischer Details, sondern auf der Konvergenz in teils grundlegenden methodischen Ansätzen. Bei den kabbalistischen Autoren ebenso wie bei Bruno diene die Zusammenstellung von aus verschiedensten Erfahrungsbereichen gewonnenen Belegen als konstitutionelles Element im empirisch basierten Nachweis, daß Zahlen Ausdruck für Kräfte sind, deren Auswirkungen wir in verschiedensten Ausprägungen erfahren können.

Einen wesentlichen Bestandteil bei der Interpretation von biblischen Texten in der kabbalistischen Methodik stellt die Identifizierung von Buchstaben mit Zahlen, die sog. 'Gematria', dar; die Schreibweise von Zahlen mittels Buchstaben ist nicht nur im Hebräischen, sondern etwa auch im Lateinischen und Griechischen zu finden. Über diese Identifizierung lassen sich für die Kabbalisten Texte wahlweise auch als Zahlenketten lesen und über diese Mehrdeutigkeit Beziehungen aufzeigen, die in bestimmten Namen und Buchstabenkombinationen bestehen. Pico weist in seiner *Apolo-gia* den Häresievorwurf, der ihm aus seiner Verarbeitung von kabbalistischen Texten in seinen *900 Conclusiones* gemacht wurde, in erster Linie mit dem Hinweis darauf zurück, daß es auch in der christlichen Literatur eine reiche Fülle von zahlenmystischen Spekulationen gebe. So erwähnt er unter anderem Basilius, Gregor von Nazianz, Ambrosius, Origenes, Augustinus und Rhabanus als Autoren, die eine besondere Bedeutung der Zahlen postulierten. Dieser Hinweis dient ihm als Hauptargument dafür, daß die pythagoräische, die christliche und die kabbalistische Tradition eine grundsätzliche Übereinstimmung besitzen, da in jeder dieser Traditionen Zahlen als Repräsentanten abstrakter Sinn- und Formgebungen verstanden werden. Aus der Fülle der sich bei Pico daran anschließenden Argumente aus der Numerologie sollen im folgenden nur Beispiele gegeben werden, die aufzeigen, in welchem

16. Vgl. Testimonien-Apparat in Giordano Bruno, *De monade numero et figura*, hrsg., übersetzt u. kommentiert von W. Neuser, M. Spang u. E. Wicke (in Vorbereitung). Zitate aus *De monade* richten sich im folgenden nach dieser Ausgabe, die mit dem Erstdruck seitenidentisch ist. Die Angaben in Klammern beziehen sich auf die Ausgabe der lateinischen Werke von Giordano Bruno, *Opera Latine conscripta*, Neapel 1879-1886 (Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1961-1962).

Maße diese Numerologien als Standardrepertoire benutzt und tradiert wurden: Pico erwähnt die schlechte Auswirkungen der Zahl Zwei mit dem Verweis darauf, daß Gott dem Schöpfungsbericht der Genesis zufolge allein nach dem zweiten Tag nicht sieht, daß 'es gut sei'<sup>17</sup>; die Vier ist die Grundlage der physischen Welt<sup>18</sup>, erkennbar etwa an den vier Flüssen im Paradies<sup>19</sup> und den vier Tieren in der Vision des Propheten Ezechiel<sup>20</sup>; die Sechs ist die Zahl des Werkes<sup>21</sup>, da Gott die Schöpfung innerhalb von sechs Tagen vollbrachte<sup>22</sup>. Bei der Sieben führt Pico eine Liste von Begriffen vornehmlich aus biblischen Siebenheiten an, ohne konkrete Erläuterungen zu geben, da er hier die Tradition in der Regel als bekannt voraussetzen kann. Ähnlich fassen Bruno und Agrippa in *De monade* diese vielfältigen Verwendungen von Siebenheiten zusammen, indem sie katalogartig und ohne nähere Kommentierung biblische Zitate und Formulierungen, in denen Siebenheiten eine Rolle spielen, auflisten<sup>23</sup>. Entsprechend findet sich bei Pico noch eine Reihe von numerologischen Zusammenstellungen, in denen eine Fülle von Details in rein aufzählender Form verarbeitet ist<sup>24</sup>.

Johannes Reuchlin greift in *De verbo mirifico* auch in größerem Maße auf die traditionelle Zahlensymbolik zurück, allerdings in einem inhaltlich anders motivierten Zusammenhang als Pico. Reuchlin diskutiert den vierbuchstabigen Namen Gottes, das Tetragrammaton JHWH, als Selbstoffenbarung Gottes. In diesem Kontext schließt er Erörterungen über die Vierzahl an, die sich

17. *De monade*, cit., S. 26 (BOL I,II 350); Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 258.

18. *De monade*, cit., S. 61 (BOL I,II 386); Reuchlin, *De verbo mirifico*, cit., S. 261; Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 788; Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 263.

19. *De monade*, cit., S. 56 (BOL I,II 381); Reuchlin, *De verbo mirifico*, cit., S. 267; Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 264.

20. *De monade*, cit., S. 60 (BOL I,II 385); Reuchlin, *De verbo mirifico*, cit., S. 267; Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 265.

21. *De monade*, cit., S. 94, 96, 100 (BOL I,II 419, 421f., 426); Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 271.

22. *De monade*, cit., S. 96f. (BOL I,II 422f.); Reuchlin, *De verbo mirifico*, cit., S. 277; Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 271.

23. *De monade*, cit., S. 110-112 u. insbesondere 113 (BOL I,II 437-440); ebenso Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 276ff.

24. Pico, *Apologia*, cit., S. 173-180.

zunächst auf das Gebiet der Philosophie erstrecken und in denen er etwa die pythagoräische Vorstellung von der Vierheit als Quelle der Natur mit Verweis auf das pseudo-pythagoräische *Carmen aureum*<sup>25</sup>, danach die vier Jahreszeiten<sup>26</sup>, die Vier als Schwur-Zahl der Pythagoräer<sup>27</sup> und Entsprechendes mehr erwähnt, und sodann biblische Belege für die Signifikanz der Vierheit zusammenstellt. Im Anschluß daran deutet er die einzelnen Buchstaben des vierbuchstabigen Gottesnamens als Zahlenwerte. Er beginnt mit dem Yod, das für die Zehn steht und das er deshalb zugleich als Grenze der Zahl, bei der der Zählvorgang wieder zu seinem Anfang zurückkehrt (siehe Kap. 2), mit der Eins identifiziert. Daran schließt er Erörterungen über die Zwei und ihre Bedeutung an und kommt dann auf die anderen beiden Buchstaben des Tetragrammatons, He und Waw, und den ihnen zugeordneten Zahlenwerten Fünf und Sechs zu sprechen<sup>28</sup>. In diesem gesamten Textabschnitt zieht Reuchlin die numerologische Tradition heran und belegt durch in diesem Sinne traditionelle Zahlenspekulationen seine Ausführungen. Reuchlin sieht in der numerologischen Interpretation des Gottesnamens die Möglichkeit, durch die Entschlüsselung der enthaltenen Bedeutungen Gottes Offenbarung über die Weltprinzipien zu verstehen. Auf diese Deutung des Namens JHWH baut das dritte Buch von *De verbo mirifico* auf, in dem Reuchlin durch die Hinzufügung nur eines einzigen Buchstabens den Namen 'Jesus' erhält und so in ihm – und durch die Fünzfzahl der Buchstaben – die Verkündigungen des Alten Testaments erfüllt sieht. Die Zahlensymbolik ist bei Reuchlin das tragende Argument in seiner Interpretation der religiösen Tradition sowohl des Christentums als auch des Judentums.

Auch in Guillaume Postels *Kommentar zum Sefer Jezirah* findet sich eine Reihe von Zahlanalogien. Sie dienen ihm als argumentatives Werkzeug, empirische Realitäten und sprachmystische An-

25. Reuchlin, *De verbo mirifico*, cit., S. 261; Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 788; *De monade*, cit., S. 61 (BOL I, II 386); Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 263.

26. Reuchlin, *De verbo mirifico*, cit., S. 261; *De monade*, cit., S. 59 (BOL I, II 384); Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 264.

27. Reuchlin, *De verbo mirifico*, cit., S. 263; Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 791; *De monade*, cit., S. 62 (BOL I, II 387); Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 264.

28. Reuchlin, *De verbo mirifico*, cit., S. 261ff.

deutungen zueinander in Bezug zu setzen. Die kryptischen Aussagen des hebräischen Textes konnten so mehr oder minder mit Hilfe des Erfahrungswissens nachgewiesen werden. Postel arbeitet in diesen Zahlanalogien im Detail aus, was der *Sefer Jezirah* bereits an Vorgaben enthält. Die Zusammenstellung der 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets zu drei 'Müttern', sieben 'doppelten' und zwölf 'einfachen' Lauten bilden mit den zehn Sephiroth, den als Grundzahlen verstandenen primären Kräften der Gottheit, zusammen die '32 Wege der Weisheit', die das Buch *Jezirah* mehr andeutet als darstellt<sup>29</sup>. Ausgehend von dieser gegebenen Grundlage stellt Postel Spekulationen vornehmlich über die Trinität an, die er in verschiedensten Formen aus dem *Sefer Jezirah* ableitet. Dabei überträgt er die trinitarische Struktur auch auf den gesamten Schöpfungsakt der materiellen Welt, den er als 'Sprechakt' versteht, so daß die Dreiheit zum grundlegenden Schöpfungs- und Interpretationsmuster wird<sup>30</sup>. Außerdem behandelt er nach der genannten Buchstabengruppierung ausführlich die Sieben<sup>31</sup>, die sich etwa in den sieben Planeten<sup>32</sup>, den sieben Tugenden<sup>33</sup> oder auch den sieben Freien Künsten<sup>34</sup> spiegelt, und gibt entsprechend Erklärungen zur Zwölf<sup>35</sup>.

Es zeigt sich, daß bei allen genannten Autoren der Offenbarungscharakter der Texte mit dem Hinweis auf eine (möglichst umfangreiche) Fülle von durch das Erfahrungswissen belegbaren Wirkungsentfaltungen von Zahlen in der physischen Welt begründet wird. Die zunächst unverständlichen, mystischen Andeutungen werden durch die Strukturanalogien zwischen Zahl bzw. Buchstabe und nachweisbarer Wirkung in der Welt belegt und interpretiert. Umgekehrt können dadurch die Prinzipien, die

29. Vgl. auch Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 842f.

30. Vgl. W.P. Klein, Einleitung, S. 30-38. Zur Theorie der Sprache im *Sefer Jezirah* vgl. M. Idel, *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany 1989, S. 1-28 (Kap. 1).

31. Postel, *Kommentar zum Sefer Jezirah*, cit., S. 133-138.

32. *De monade*, cit., S. 114 (BOL I,II 440); Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 275, 358ff.

33. *De monade*, cit., S. 113 (BOL I,II 440); Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 280.

34. *De monade*, cit., S. 110 (BOL I,II 437); Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 281.

35. Postel, *Kommentar zum Sefer Jezirah*, cit., S. 139f.



in der Welt wirksam sind, erschlossen werden. Dieser argumentative Komplex wird von den genannten Autoren durch den Rückgriff auf numerologische Traditionen bewältigt.

## 2. DENKEN DER EINHEIT

Im ersten Buch von *De verbo mirifico* postuliert Reuchlin die Göttlichkeit des Menschen mit dem Verweis darauf, daß Gott wie Mensch über einen Begriff von der Zahl verfügen. Reuchlin versucht, diese Affinität zwischen Göttlichem und Menschlichem nicht durch theologische Argumentation, sondern zunächst – wie er sagt – auf dem ‘Übungsplatz der landläufigen Philosophie’ aufzuzeigen. In diesem Zusammenhang verweist er auf die wirkende Kraft der Einheit:

Auf diese Weise nämlich bringt die Einheit, die weder Anfang noch Ende hat und deshalb als unendliche Wesenheit bezeichnet wird, durch [ihre] Kraft und Tätigkeit, obgleich sie keine Zahl ist (diese ist nämlich die Anhäufung einer Menge), gleichwohl eine Zahl hervor und wird mit einer Zahl verbunden; ihr unterschiedlicher Verkehr in der Gemeinschaft der Zahlen bewirkt auch Unterschiede in deren Substanz, und sie regiert das gesamte Zahlenreich gleichsam als der oberste König... Nun aber gelangt sie durch einen zweiten Ausgang zu dem mit ihrer Natur mehr übereinstimmenden ungeraden ersten Nichtzusammengesetzten der unteilbaren Kugel, welche gleichwohl eine Art Antlitz der zusammengesetzten Natur vor sich her trägt, der geraden wie der ungeraden, gebildet aus den ursprünglichen Samen der Dinge. Drittens dann wirft sie Strahlen auf den festen Körper, die sinnlich wahrnehmbaren Dinge vermittelt der Kreiszahl der Anderheit durchdringend und auf die vollkommenste Grundlage der Zehnerpyramide unaufhörlich einwirkend. Schließlich bewohnt die göttliche Einheit die bewunderungswürdige Mitte jeder Zahl, die sich, durch einen gewissen Kreis der unteilbaren Ungeradheit, in einer wundersamen Umkehr genauestens [?] zurückzuführen sucht, – weshalb sie [=die Einheit] ebendieser [=der Mitte der Zahl] zusammen mit dem obigen zweiten Ausgang ein gemeinsames Zeichen aufgeprägt hat<sup>36</sup>.

Hierbei erscheinen mir vier Punkte bemerkenswert, die Verbindungslinien zu Brunos Monadologie aufweisen. Zunächst begreift Reuchlin in der Einheit die Entfaltung des Einen in die Zahlen; die Einheit umfaßt in sich dadurch auch zugleich die Unendlich-

36. Reuchlin, *De verbo mirifico*, cit., S. 97 [Hervorhebungen M.S.].

keit. Unendlichkeit läßt sich nur in der Einheit denken. Für Bruno gibt es nur

eine Unbegrenztheit, die alles begrenzt. Ein erstes Maß für alles. Ein unbegrenztes Universum, das alles umfaßt<sup>37</sup>.

In der Einheit fallen Möglichkeit und Wirklichkeit zusammen, sie ist die absolute Identität<sup>38</sup>. Diese Ungeschiedenheit von Möglichkeit und Wirklichkeit in der Einheit, vorgebildet im cusanischen *Possess*, betont auch Bruno:

Und da nichts wirklich ist außer dem, was sein kann, und nichts mehr sein kann als das, was vom Bewirkenden gemacht werden kann, sind also die Begriffe *Möglichkeit* und *Wirklichkeit* eins<sup>39</sup>.

Die so gedachte Einheit entfaltet sich in Reuchlins Darstellung zweitens in die Figur der Kugel. Auch bei Bruno repräsentieren der Kreis oder die Kugel, also das 'Nichteck', die Monade; er bildet die Grundlage für alle im folgenden beschriebenen Polygonkonstruktionen, die jeweils einem Kreis ein- oder umbeschrieben werden. Allein der Kreis ist imstande, die Vielfalt der Polygone zu fassen und dadurch die alles vereinnahmende Einheit darzustellen.

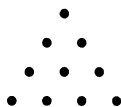
Drittens findet die Entfaltung der Einheit in die Zahlen bei der Zehnheit einen Einschnitt. Einheit, Zehnheit und auch die Vierheit bilden bei der Explikation der Monade wichtige Stufen. Reuchlin verweist durch die Erwähnung der Zehnerpyramide vermutlich auf die sog. pythagoräische Tetraktys, also die Vierheit<sup>40</sup>. Dahinter steht die Vorstellung, daß die Entfaltung der Einheit zunächst bei der Vier bedeutsam wird, weil in der Vier die für den Menschen wahrnehmbare Sinnenwelt konstruiert ist. Durch die

37. *De monade*, cit., S. 22 (BOL I,II 346).

38. Ähnlich auch: Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 789.

39. *De monade*, cit., S. 20f. (BOL I,II 344), vgl. auch S. 22 (BOL I,II 346).

40. Durch ihre Darstellung wurde die Harmonie der Zehnheit symbolisiert, die auf den vier Ebenen mit den Zahlen 1 bis 4 ein Dreieck mit Seitenlänge 4 erzeugt:



Addition der Zahlen 1 bis 4 erhält man die Zehn, also die vollständige Ausbildung der Sinnenwelt. Dies formuliert Reuchlin nochmals deutlicher im zweiten Buch:

Die Arithmetiker bezeichnen die Eins ihrer Potenz nach als Viereck. Wenn sich die Eins nämlich in Bewegung setzt, ist sie die Zahl des Vierecks: als die erste, die die gesamte Vielfalt der Zahlen vollständig erfüllt und mit ihren [vier] Gliedern die vollkommene Summe der Zehnzahl ergibt. Die Zahlen 1, 2, 3, und 4 gebären nämlich die Substanz der Zahl 10<sup>41</sup>.

Die Vier schließt also in sich zugleich die Zehn ein. Für den Menschen ist die Ausrichtung der Zahlentfaltung bei der Zehn beendet, sinnfällig durch die zehn Finger, die beim Zählen verwendet werden. Entsprechend ist für Bruno die Zehnheit zunächst ein Abschluß der Entfaltung:

Die Zahl des Einfachen beschließt und eröffnet die *Zehnheit*. Aus dieser Quelle wächst ein Jegliches zu einem einzigen zusammen, und [die Zehnheit] enthält die ganze Gattung der Zahlen, und die ganze Gattung richtet sich auf sie: Auf sie zielt jede Rechnung und jedes Zahlenverhältnis, und in ihrem Gebrauch bei den Menschen ist sie die Wendemarke [*meta*], die die Anfänge der Monade wiederaufnimmt<sup>42</sup>.

So ist also die Zehn die Zahl, mit der sich die Kenntnis der physischen Welt am passendsten organisieren läßt; sie liefert das Instrument für eine vollständige Erfassung der Welt. Daraus ergibt sich auch die vierte Verbindung: Die Zehn ist für Reuchlin wie für Bruno die Wiederaufnahme der Monade, die Zehn ist zugleich End- und Wendepunkt<sup>43</sup>. Bruno beschreibt dies durch den lateinischen Begriff der *meta*. Damit wurde in der römischen Antike eine meist pyramidenförmige Säule bezeichnet, die beim Pferderennen sowohl als Wendemarke wie auch als Zielmarkierung diente. Brunos Metapher zur Charakterisierung der Zehnheit ist daher in mehr als einer Weise prägnant<sup>44</sup>. So ist (zumindest für den Men-

41. Reuchlin, *De verbo mirifico*, cit., S. 263; ähnlich Pico, *Conclusiones cabalisticæ numero LXXI*, cit., 56.

42. *De monade*, cit., S. 132 (BOL I,II 459).

43. Ähnlich über die Bedeutung der Zahl 10 als *replicatio*: Pico, *Apologia*, cit., S. 172.

44. Auch diesen Vergleich hat Bruno möglicherweise aus der numerologischen Tradition übernommen: Philon von Alexandria, *De opificio mundi* 42: «Werden

schen<sup>45</sup>) die Entwicklung der Zahlen aus der Einheit bei der Zehn abgeschlossen.

Reuchlin nimmt diese Deutung der Einheit nochmals im zweiten Buch auf, wo er den hebräischen Gottesnamen JHWH behandelt. Hier setzt er wiederum den Akzent auf die eben genannten Merkmale; die Einheit, geometrisch repräsentiert als Punkt, beinhaltet in sich die Entfaltung der Zahlen, und die Zehn nimmt die Einheit wieder auf:

... die Eins ist das Gerade, das Ungerade, das Ganze und die Reduktion. Nichts kommt vor dem Unendlichen, nichts vor der Eins, nichts vor dem Punkt, und dieser selbst ist der Anfang aller Dinge. Ferner erstreckt sich alles nur bis zur Eins und bis zum Punkt, und jenseits der Eins und des Punktes gibt es nichts. Hier liegt also die Grenze der Dinge.

Hiermit haben wir nun also den ersten Buchstaben des Tetragrammtons, der auch die Figur des Punktes zeigt und 'Yod', d.h. 'Anfang', genannt wird und der auch die 10, d.h. die Grenze der Zahl, bezeichnet und jedwede Zahl aufs einfachste durchdringt, da er das Merkmal der Einheit an sich trägt. Die Einheit aber ist das gemeinsame Maß aller Zahlen... Sie ist nämlich immer ein und dieselbe und unveränderliche Substanz, Erste der ungeraden [Zahlen-]Reihe und gewissermaßen Urheberin und Form der Ungeradheit, – Anfang, Bindeglied und Ende von allem, über der Zahl, über dem Ganzen stehend, nicht dividierbar, aus keinerlei Teilen zusammengesetzt<sup>46</sup>.

Bruno wie Reuchlin verstehen die Einheit zugleich als Kleinstes und Größtes; ohne Bezug auf diese Einheit als notwendiges Prinzip, das für Reuchlin mit Gott gleichgesetzt wird, kann die Vielheit der Welt nicht gedacht werden. Für Reuchlin ist das wesentliche Geheimnis, das ihm der unaussprechliche Gottesname erschließt, die Offenbarung dieser göttlichen Einheit. Erst durch die Entfaltung dieser Einheit wird die Welt erklärbar, wie aus der

nämlich die Zahlen von 1 bis 4 der Reihe nach zusammengezählt, so ergeben sie die Zahl 10, die stets in der unendlichen Reihe der Zahlen die Grenze bildet, um die sie wie um die Biegung der Rennbahn sich drehen und herumbewegen», in *Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. von L. Cohn, I. Heinemann, M. Adler u. W. Theiler, I, Berlin 1962.

45. Bruno betont in Anlehnung an Nikolaus von Kues, daß die Welterschließung über die Zahl für jede Art von Lebewesen eine andere und der Abschluß bei der Zehn spezifisch menschlich sei, vgl. *De monade*, cit., S. 7 u. 9 (BOL I, II 329 und 331).

46. Reuchlin, *De verbo mirifico*, cit., S. 269. Vgl. hierzu auch Postel, *Kommentar zum Sefer Jezirah*, cit., S. 92f.

Entfaltung des unbegreiflichen Tetragrammatons die Welt erst werden kann.

### 3. BEDEUTUNG VON ZAHL UND FIGUR

Das Grundkonzept in Brunos *De monade* besteht darin, die Korrespondenz zwischen der Entfaltung der Zahlen und den ihnen zugeschriebenen polygonen Figuren aufzuzeigen. Zwischen Zahl und Figur besteht lediglich ein formaler Unterschied, Figuren werden als den Sinnen zugängliche Zahlen verstanden<sup>47</sup>. Arithmetik und Geometrie, wie sie Bruno verstand, waren nur verschiedene Ausdrucksformen für die selben Wahrheiten. Erst seit Descartes sind geometrische Sachverhalte mit Hilfe des Koordinatenkreuzes auch arithmetisch formulierbar; daher konnte Bruno davon ausgehen, daß ihm wegen dieser Vereinheitlichung der Methoden ein Vorwurf gemacht werden würde:

Jemandem, der nur die Oberfläche betrachtet, wird es scheinen, daß wir wegen der offensichtlichen Vermischung der Methoden ein fürwahr absurdes Vorhaben ausführen, wenn wir das Nachdenken über die ersten elementaren Zahlen mit dem Nachdenken über die ersten elementaren Figuren vereinigen und so Geometrie und Arithmetik vermischen<sup>48</sup>.

Da Bruno die Natur und ihre Wirkkräfte als Einheit betrachtet, müssen ihre Auswirkungen für ihn einheitlich und ihre Beschreibungen durch (abstrakte) Zahlen oder (sinnliche) Figuren letztendlich äquivalent sein. Die metaphysische Einheit der Welt muß sich auch in der Übereinstimmung der mathematischen Methoden der Geometrie und der Arithmetik wiederfinden lassen.

Während Bruno als Buch, dessen Schrift er zu interpretieren hat, die Natur ansieht<sup>49</sup>, geht Reuchlins Interpretation von den Texten der Bibel oder genauer dem göttlichen Namen aus. Er verweist darauf, daß von den Weisen, die man die 'Männer, die heilige Zeichen einmeißeln' (*hieroglyphi*) nannte, versucht wurde,

47. *De monade*, cit., S. 12 (BOL I,II 334): «Figura quippe numerus sensibilis est».

48. *De monade*, cit., S. 9 (BOL I,II 332).

49. Auch dieser Topos vom 'Buch der Natur' und Gott als dem 'Schreiber der Welt' kommt bei Bruno vor allem im Einleitungskapitel vor, *De monade*, cit., S. 4 u. 11 (BOL I,II 326 u. 333).

das Mysterium des Gottesnamens in Formen und Bildern zu erfassen. Gegenüber dieser figürlichen Darstellung ist aber, so Reuchlin, die Darstellung durch Zahlen vorzuziehen, weil nur über die Zahlen auch die 'arithmetischen Geheimnisse' zu begreifen seien:

Eine viel einfachere Gestalt [sc. als die Hieroglyphen] haben die Zahlen, und zwar die abstrakten, die wir auch genauer betrachten als die Figuren und die, wie wir meinen, dem Göttlichen näherstehen. Um wieviel erwünschter ist uns Philosophen schlechterdings dieser so gepriesene Name selbst, der mit den Figuren der Schriftzeichen die geometrischen wie mit den Formen der Zahlen zugleich die arithmetischen Geheimnisse umgreift<sup>50</sup>.

Im Tetragrammaton ist somit für Reuchlin sowohl die geometrische wie auch die arithmetische Ausdrucksweise enthalten.

Dabei meint Reuchlin mit den 'geometrischen Geheimnissen' wohl weniger, daß die Form der hebräischen Buchstaben Hinweise auf verborgene Beziehungen enthielten, eine Vorstellung, wie sie häufig in sprachmystischen Kontexten anzutreffen ist. Vielmehr interpretiert er den Begriff der Geometrie im kabbalistischen Sinn. Mit der Bezeichnung 'Geometrie', die sich als Lehnwort aus dem Griechischen bei den Kabbalisten zu 'Gematria' verkürzte, verstand man eben genau die Methode, die die Gleichsetzung von Buchstaben mit bestimmten Zahlenwerten als Grundlage für das Verständnis von Beziehungen vornahm. Geometrie im kabbalistischen Sinn ist also die 'Vermessung' der Buchstaben, um dadurch ihren Zahlenwert zu erhalten. Dahinter steht die Vorstellung vom Vermessen als einem Vorgang, bei dem aus einer Form eine (Maß-)Zahl gewonnen wird. In *De arte cabalistica* referiert Reuchlin die drei wesentlichen Methoden der Kabbala. Dort beschreibt er die Gematria genau durch diese etymologische Analyse des Wortes als eine zahlenhafte Vermessung:

Es ist die Meinung der Kenner, daß diese [sc. die kabbalistische] Kunst aus drei Dingen besteht. Das erste wird durch die Ausrechnung von Zahlen... d.h. Geometrie, bezeichnet, gleichsam also die zahlenhafte Vermessung [*numeralis dimensio*] von irdischen Charakteren in ihrer Entsprechung, die dennoch in Verbindung steht mit der Arithmetik, die wegen

50. Reuchlin, *De verbo mirifico*, cit., S. 267 [Hervorhebungen M.S.].

ihrer Vereinfachung ins Abstrakte nicht mit den Sinnen erfäßbar ist...<sup>51</sup>.

Auch für Reuchlin sind die geometrische, d.h. figürliche Deutung der hebräischen Schrift und die Deutung durch Zahlenwerte zwei Aspekte der selben Gegebenheit: Die (kabbalistische) Geometrie ermöglicht die Ausformulierung von Schriftzeichen in zahlenhafter Form, bewerkstelligt also die Umformung von figürlichen Zeichen in abstrakte Zahlen. Vor diesem Hintergrund bildet also die Konvergenz von Geometrie und Arithmetik sowohl in der Kabbala Reuchlins als auch in der Monadenschrift Brunos ein methodisches Grundkonzept.

Daher symbolisieren für beide Autoren die Zahlen auch Kräfte, die in der Natur wirksam sind und die auch andererseits vom Menschen, wenn er deren Kenntnis besitzt, nicht nur gedeutet, sondern auch zielgerichtet eingesetzt werden können. Ein in der Literatur tradierter Beleg für diese Macht der Zahlen ist die Geschichte von Apollonius von Tyana, einem Neupythagoräer des ersten, nachchristlichen Jahrhunderts: Philostrat berichtet in seiner Lebensbeschreibung des Philosophen, Apollonius habe allein durch die Macht der Zahlen ein totes Mädchen wieder zum Leben erweckt<sup>52</sup>.

Der *Sefer Jezirah* behandelt vornehmlich die Schöpfung der Welt. Postel wiederum beschreibt in seinem Kommentar dazu den göttlichen Schöpfungsakt als einen Vorgang, der in eigentümlicher Weise an die hebräische Schrift – und das heißt: an eine Zahlhaftigkeit – gebunden ist. Die Schöpfung als das göttliche Aussprechen der Schöpfungsworte ist dadurch sprach- und zahlgebunden: Gott schafft, indem er *er* – *zählt*. Die Kenntnis der 32 Wege der Weisheit ist also unabdingbare Grundlage für die Erkenntnis der Welt. In diesen Urelementen findet sich der Schlüssel für den Aufbau der Welt. Daher ist auch für Postel jegliche Erkenntnis zahlgebunden. Ohne die Zahlhaftigkeit des Intellekts kann Erkenntnis als eine Art Nachschöpfung der Welt nicht vollzogen werden. Zählen ist also der prinzipielle Vorgang des Erkennens:

51. Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 864.

52. Philostrat, *Vita Apollonii*, 4,45; *De monade*, cit., S. 11 (BOL I,II 334); Reuchlin, *De verbo mirifico*, cit., S. 151; *De arte cabalistica*, cit., S. 804; Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 234.

Weil nämlich dies von Gott so eingerichtet wurde, daß alle einzelnen Dinge durch die Kraft der Einheit oder der göttlichen, alles umgreifenden Möglichkeit in sich die Einheit und die Berechnung der Zahlen aufnehmen, bevor sie in sich sind und bevor sie vom zählenden Intellekt erkannt werden, ist auch dies göttlich gefügt, daß unser Intellekt den Begriff von keiner einzigen Substanz erfassen kann, bevor nicht die Zahl in ihm den ganzen Weg der Erkenntnis vorangegangen ist... So geschieht es, daß die erste Quelle des Beweises in den Zahlen liegt. Daher wurde auch gesagt, die Seele sei Zahl oder Harmonie, die in wechselseitig erfaßten Zahlen liegt<sup>53</sup>.

Diese Vorstellung von Wegen der Weisheit, die durch die Elemente der Zahlen gebildet werden können und auf denen sich die Erkenntnis zu den Generierungsprinzipien der Welt erheben kann, finden wir in *De monade* – unter Benutzung einer ganz ähnlichen Wegemetaphorik – formuliert. Wenn auch mit anderer Akzentuierung, so gehen für Bruno die Vorgänge des Schaffens und des Erkennens im Zählen doch auch ineinander über:

Ja, die Monade, die selbst auf keine Zahlen zurückgeführt wird, vervielfacht sogar mittels der Unterscheidung der Zweiheit und der Dreiheit die Ergänzungen und bringt dadurch die Arten hervor, wobei sie das je Einzelne mit bestimmten Zahlen konstituiert... Daher schreibt das vorausschauende Licht des Geistes vor, mit diesen Zahlen den Blick auf die göttliche Vernunft emporzuheben, und die Wege der Weisheit zu vollenden, welche sich beständige, in die Vielzahl verbreitete Arten zueignen<sup>54</sup>.

#### 4. SCALA-BEGRIFF UND STUFENKOSMOS

Eine weitere Vorstellung, die sowohl für Brunos Monadenschrift wie auch für die Kabbalisten grundlegend war, ist das seit der Antike in Variationen philosophisch erarbeitete Konzept einer vollständigen Stufenleiter der Dinge, die mit einer Anzahl von Welten korrespondiert<sup>55</sup>. Diese Leiter bildet ein ontologisches Raster, auf dem allem Existierenden eine Stufe zugewiesen werden kann. Die Grundvorstellung von mehreren, gestuften Welten, die in der Anwendung verschiedener geistiger Instrumente für den Menschen

53. Postel, *Kommentar zum Sefer Jezirah*, cit., S. 92f.

54. *De monade*, cit., S. 6 (BOL I, II 328).

55. A.O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Frankfurt / Main 1993 (Erstausgabe 1933).



erfaßbar sind, ist platonisch und etwa im Liniengleichnis Platons formuliert. Auch in der Renaissance wurde dieser Gedanke in vielfacher Hinsicht ausgewertet. Eine einflußreiche Ausarbeitung dieser Vorstellung in der frühen Neuzeit läßt sich beispielsweise in Ficinos Kommentar zum platonischen Symposion und seiner Interpretation der 'Leiter der Diotima' festmachen<sup>56</sup>.

Auch Agrippa geht in *De occulta philosophia* von einer dreifachen Seinsstufung in die Elementenwelt (*mundus elementalis*), die himmlische Welt (*mundus coelestis*) und die Welt der Intelligenzen (*mundus intellectualis*) aus, wie dies durchaus einer geläufigen neuplatonischen Schematisierung entspricht<sup>57</sup>. Dem magischen Weisen, der die Einsicht in die Verbindung zwischen den Welten erlangt hat, ist es über diese Kenntnis möglich, Einfluß auf die menschliche Sinnenwelt auszuüben. Diese Annahme muß Grundvoraussetzung sein in Texten, die der Sprache oder den Zahlen transzendente Kräfte zuschreiben. Die Dreiheit der Welten ist jedoch nicht striktes Konstruktionsprinzip Agrippas. Zwischen den drei Welten nimmt er an anderen Stellen noch differenziertere Unterscheidungen vor. So referiert Agrippa in Buch 2 ganz ähnlich wie Bruno in *De monade* mit der Einheit beginnend über das Wirken der Zahlen in verschiedenen Welten; die in den einzelnen Welten erkennbaren Auswirkungen der Zahlen stellt er jeweils am Ende eines Kapitels in einem Schaubild zusammen. Dabei berücksichtigt er neben der oben genannten Dreiteilung noch die archetypische Welt (*mundus archetypus*), die alles umfassende göttliche Einflußsphäre, weiterhin den Menschen, verstanden als ein den anderen Welten analoger Mikrokosmos (*minor mundus*) sowie die Unterwelt (*mundus infernalis*).

Dieses Modell von mehreren, ineinander geschachtelten Welten, deren Stufung im einzelnen erweitert werden kann, stellt Reuchlin auch für die Kabbala dar:

Denn von den ganz allgemeinen Welten [*mundi generalissimi*] gibt es drei. Die erste ist die materielle, die zweite ist die formhafte, die dritte ist die formlose. Oder wenn man so will: Die erste nenne ich die unterste, oder

56. W. Beierwaltes, *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Neuplatonismus*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», Phil.-Hist. Klasse, 1980, 11. Abhandlung, Heidelberg 1980; J.C. Nelson, *Renaissance theory of love: The context of Giordano Bruno's 'Eroici Furori'*, New York 1958.

57. Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 85.

auch die Sinnenwelt, die zweite nenne ich die höchste oder geistige, oder auch die intelligible, und die dritte nenne ich hypertotatos, d.h. die überhöchste, oder wenn man das sagen kann, die höchsteste [*supremissimus*], unvergleichliche und göttliche<sup>58</sup>.

Innerhalb der Sinnenwelt ist auch für Reuchlin der Mensch wiederum als eigenständige 'Welt' angesiedelt:

Jene [sc. unterste Welt] besteht erstens aus den Himmeln und den Himmelskörpern, zweitens aus den Elementen und dem, was aus Elementen zusammengesetzt ist, drittens aus der menschlichen Natur und den einzelnen Menschen, die... griechisch 'Mikrokosmos', lateinisch 'kleine Welt' genannt werden<sup>59</sup>.

Die Gesamteinteilung des Seienden in drei (oder auch mehr) Seinsstufen findet sich ebenso in der kabbalistischen Tradition in zahlreichen Varianten. Die Schematisierung dieser Stufen hängt in erster Linie davon ab, auf welche Weise man die zehn Sephiroth, die elementaren Wirkungsweisen des Göttlichen, gruppiert und kategorisiert bzw. ob in jeder Stufe die Sephiroth komplett als wirkungsmächtig angenommen werden<sup>60</sup>. Für die christliche Kabbala bildet die Lehre von den drei Welten eine Schnittstelle, an der Vorstellungen einer neuplatonisch gefärbten *magia naturalis* mit der jüdischen Kabbala konvergierten<sup>61</sup>. Der Aufstieg von der einen Welt in die andere ist dem Menschen möglich, indem er die richtigen Analogien zwischen den Welten nachvollzieht. Man muß deshalb von einer den Welten innewohnenden Verbindung ausgehen, die in der neuplatonischen Tradition als ein Ineinanderfließen der Welten beschrieben wird<sup>62</sup>. Dieses Ineinanderfließen der Welten ermöglicht über die dadurch gegebene, innere Kohärenz den Aufstieg von einer in die nächste Welt. Bei Agrippa soll dieser Aufstieg in der Absicht geschehen, Einfluß über die Welten auszuüben und durch gezielte Nutzung

58. Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 772 (fehlerhafte Paginierung); vgl. Pico, *Conclusiones cabalisticæ numero LXXI*, cit., 2.

59. Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 772.

60. J. Maier, *Die Kabbalah*, München 1995, S. 51-56.

61. M. Idel, *The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance*, in: B.D. Cooperman (Hg.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge 1983, S. 186-242: 197f.

62. Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 788f.; *De monade*, cit., S. 61 (BOL I, II 386).

der magischen Zusammenhänge bestimmte Wirkungen hervorzu-rufen. Für Reuchlin entspricht das Aufsteigen auf dieser Leiter einem Voranschreiten in der Erkenntnis Gottes und seiner Schöpfung:

Jenes Gute aber, das Gott genannt wird, kann wegen der Zerbrechlichkeit unserer Umstände überhaupt nur durch Stufen und Leitersprossen von uns erklommen werden, die freilich – wie ihr entsprechend von der homerischen Kette zu sprechen pflegte, so sprechen hingegen wir Juden gemäß dem göttlichen Ausspruch über die Gestalt der Leiter unseres Stammvaters Jakob – die also vom Überhimmlischen auf die Erde herabgelassen wurden, gleichsam eine Art goldener Strick oder Seil, das sich vom Himmel bis zu uns erstreckt, sozusagen eine sichtbare Linie, die die verschiedenen Naturen durchdringt<sup>63</sup>.

Diesen Erkenntnisaufstieg verknüpft Reuchlin im hieran anschließenden Textabschnitt gleichnishaft mit der Beziehung zwischen Sonne und Auge, einem Bild, das sicher auch auf Platons Metaphorik im Sonnen- und im Höhlengleichnis und die neuplatonische Lichtmetaphysik zurückgeführt werden kann. Reuchlin versteht dabei im Sinne der antik-mittelalterlichen Optik, die das Auge als Sender von feuerartigen Sehstrahlen auffaßte, den Menschen als eine Art gotthaftes Wesen, wie auch das Auge durch die Fähigkeit des Sehens 'sonnenhaft' ist. So verweist die Jakobsleiter letztendlich auf die Gotthaftigkeit des Menschen. Diese Lichtmetaphorik besitzt in *De monade* eine vielschichtige Entsprechung, die ich hier nur andeuten kann: Bruno deutet die Entfaltung der Monade unter anderem auch als Erzeugung von Licht und Glanz aus der Sonne, wobei die Sonne das Analogon zur Monade darstellt<sup>64</sup>. Wie die Sonne durch ihre Wirkung belebende Kraft für die Welt ist, so ist allein aus der Zeugungskraft der Monade die Welt denkbar. Der Mensch, der diese monadische Einheit wieder zu erfassen sucht, muß insofern etwas 'Monadenhaftes' besitzen, ähnlich wie das Auge die 'Sonnenhaftigkeit'; nur in diesem 'Schon-Ähnlich-Sein' kann der Mensch über die *scala* den transzendenten Aufstieg durch die Seinsstufen erreichen. Das Eine und das Selbst können dann gleichgesetzt werden.

63. Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 836; sprachmystisch interpretiert Reuchlin die Jakobsleiter aus Genesis 28,12 in *De verbo mirifico*, cit., S. 252.

64. *De monade*, cit., S. 61 (BOL I, II 386); Brunos Quelle ist hierbei Ficinos Kommentar zum platonischen *Timaios*, *Opera*, Basel o.J. (1576), II, cap. X, S. 1442.

Bruno geht in *De monade* nicht von einem stets konsequent durchgehaltenen Konzept einer bestimmten Anzahl von Welten aus; zugleich mit der Entfaltung der Zahl findet auch eine Entfaltung der Welten statt. So kann man bei ihm in den entsprechenden Zahlenkapiteln von *De monade* die Einteilung in drei<sup>65</sup>, vier<sup>66</sup> und fünf<sup>67</sup> Welten finden, die jeweils aus verschiedenen philosophischen Kontexten zitierten Vorlagen entstammen.

Für Bruno wie für Agrippa oder Reuchlin ist diese Welteneinteilung im Detail ein flexibles Gefüge, in das sich je nach Standpunkt weitere Ebenen einfügen lassen. Es ist daher, abhängig vom Betrachter, eine unendliche Vielzahl von Welten denkbar. In einem mittelpunktlosen Universum kann jeder Punkt als Mittel- und Ausgangspunkt definiert werden. Bruno macht in *De monade* aber bei der Zehn einen Einschnitt; die Zehnheit, deren Kapitel er mit 'Die Welt' überschreibt, repräsentiert für den Menschen die Welt am besten:

Zwischen zwei beliebigen Gattungen ist ganz ähnlich eine mittlere, was du mit folgender Begründung verstehen kannst: weil nämlich die Leiter der Natur in einer Art Verbindung und Verkettung von ganz oben nach ganz unten führt. Indes wird keine Zahl für die Aufteilung der Dinge passender erscheinen als die Zehnzahl<sup>68</sup>.

Bruno fordert an mehreren Stellen in der Monadenschrift dazu auf, in einer Art kontemplativer Zusammenschau die Analogien, die sich zwischen den in den Skalenkapiteln erarbeiteten Strukturen ergeben, zu betrachten und in dieser Schau das zugrundeliegende, die verschiedenen Welten transzendierende Generierungsprinzip zu erkennen.

Stelle nunmehr in jeder und für jede Stufe der Ordnung dieser Leiter die erste Stufe mit der ersten zusammen, die zweite mit der zweiten, die dritte mit der dritten, die vierte mit der vierten und die fünfte mit der fünften; GOTT, AUGE, PYRAMIDE, HINWENDUNG und ANZIEHUNG ist die erste dieser Zusammenstellungen<sup>69</sup>.

65. *De monade*, cit., S. 36 (BOL I,II 360).

66. *De monade*, cit., S. 59ff. (BOL I,II 384ff.).

67. *De monade*, cit., S. 81 (BOL I,II 406f.).

68. *De monade*, cit., S. 136 (BOL I,II 464).

69. *De monade*, cit., S. 94 (BOL I,II 419); vgl. auch S. 76 u. 106 (BOL I,II 401 u. 432).

Die Sprossen der Leiter werden für den Betrachter erst dann faßbar, wenn er die Vielheit der durch die einzelnen Zahlen aufgefächerten Kategorisierungen zu harmonisieren vermag. Dann scheinen hinter der Vielzahl der von Bruno in den einzelnen Ordnungen zusammengetragenen Einteilungsschemata die grundlegenden Wirkungsprinzipien auf. Auf diese Weise sind auch bei Bruno Skalenbegriff und Vielheit der Welten systematisch miteinander verknüpft.

## 5. VERWEISE AUF DIE KABBALA

An mehreren Stellen verweist Bruno in *De monade* ausdrücklich auf – wie er es nennt – hebräische oder kabbalistische Kontexte. In Anlehnung an Pico della Mirandas *Apologia* referiert er die drei Elemente der hebräischen Weisheit unter Verwendung der Metaphorik des Weges, wie sie in der Kabbala oft gebräuchlich ist und etwa auch in den von Postel dargestellten '32 Wegen der Weisheit' in Erscheinung tritt:

Und sodann rühmen sich die Weisen der Hebräer ihrer Lehre, die auf drei Pfaden einherzieht, nämlich dem KABBALISTISCHEN, dem PHILOSOPHISCHEN und dem TALMUDISCHEN<sup>70</sup>.

Im folgenden verweist Bruno an mehreren Stellen wiederum auf kabbalistische Kontexte, etwa auf die Vorstellung von Gott als einem 'verzehrenden Feuer'<sup>71</sup> oder auf die neun Engelshierarchien, die auch bei den christlichen Kabbalisten erwähnt werden<sup>72</sup>. Ebenso deutet Bruno die Methode der Gematria in der Kabbala an, indem er für die Gottesnamen JHWH und Adonai auch ihre arithmetischen Entsprechungen angibt:

Daher vielleicht wird der Name Gottes überall bei den Völkern nach einer alten Gewohnheit als vierbuchstabig aufgefaßt. Vornehmlich bei den Kabbalisten aber galt er nach dem zehnten, fünften, zehnten und sech-

70. *De monade*, cit., S. 43 (BOL I,II 367); Pico, *Apologia*, cit., S. 180.

71. *Ignis consumens* in Anlehnung an Deuteronomium 4,24: *De monade*, cit., S. 83 (BOL I, II 408); Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 812; *De verbo mirifico*, cit., S. 219; Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 421.

72. *De monade*, cit., S. 126 (BOL I,II 453); Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 450ff.; Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 875.

sten Buchstaben der Hebräer als unaussprechlich. Er wird erklärt aus seiner ersten, seiner vierten, seiner vierzehnten und seiner zehnten Stelle<sup>73</sup>.

Brunos Anmerkung bleibt jedoch recht karg und erschließt sich dem Leser erst, wenn der kabbalistische Hintergrund bereits bekannt ist. Die Identifizierung von Buchstaben mit Zahlen gehörte auch zum bekannten kabbalistischen Bestand und wird bei Agrippa und Reuchlin<sup>74</sup> ausführlich beschrieben. Reuchlin etwa expliziert den Namen JHWH und kommt so durch sukzessive Addition der Elemente auf die Zahl 72; diese bringt er wiederum mit den 72 Engelsnamen in Verbindung, die sich so schlüssig aus dem Gottesnamen ableiten<sup>75</sup>. Agrippa berichtet, im Hebräischen bezeichne man die Zahl 15 nicht mit den Buchstaben JH, um den Anfang des Gottesnamens nicht zu profanen Zwecken zu verwenden<sup>76</sup>. Bruno deutet diesen ganzen zahlenmystischen Kontext der Kabbala nur an.

Dabei verwendet er häufig den Ausdruck *mecubales* als Bezeichnung für die Kabbalisten. Mit dem Begriff des 'Merkabah' wurde in der Geschichte der jüdischen Mystik eine Richtung bezeichnet, die sich vornehmlich auf die Auslegung der Schilderung des Thronwagens Gottes beim Propheten Ezechiel konzentrierte<sup>77</sup>. Die Merkabah-Mystik gehört so zum ältesten Bestand der jüdischen Mystik. In der Zeit der christlichen Kabbalistik verstand man unter den Mekubalen ganz allgemein den kontemplativ-spekulativen Teil der Kabbala, dann auch konkret die Lehre von den zehn Sefirot.

Es sind zumindest diese zwei Hauptströmungen der Kabbala, die Deutung des Thronwagens und die Lehre von den zehn Sefirot, auf die Bruno in *De monade* ausdrücklich Bezug nimmt. In Kapitel 5 gibt er eine kurze Schilderung, die er als 'kabbalistische Stadt' bezeichnet; dabei greift er vornehmlich unter dem Ge-

73. *De monade*, cit., S. 62 (BOL I,II 387).

74. Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 242ff.; Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 807ff. u. 873f.; *De verbo mirifico*, cit., S. 269.

75.  $J = 10; JH = 15; JHW = 21; JHWH = 26; 10 + 15 + 21 + 26 = 72$ ; Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 848 (fehlerhafte Paginierung).

76. Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 304f.

77. Ezechiel 1-3 und Ezechiel 10; vgl. F. Niewöhner, *Artikel 'Merkabah'*, in J. Ritter und K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971ff., V, Sp. 1148-1153.

sichtspunkt von Vierer-Gruppierungen auf die visionäre Schilderung des göttlichen Thronwagens bei Ezechiel, dann auch auf die Vision Jerusalems, vornehmlich des dortigen Tempels, zurück<sup>78</sup>. Außerdem trägt er eine Reihe von Anspielungen auf biblische Textpassagen zusammen, in denen ebenfalls Vierer-Ordnungen genannt sind<sup>79</sup>. Ezechiel und die Schilderung des Thronwagens waren auch für die kabbalistischen Autoren der Renaissance durchaus eine vielzitierte Quelle, die konkrete Tradition der Merkabah-Mystik, der älteste Kern der Mystik im Judentum, stand jedoch bei ihnen nicht mehr im Zentrum. Postel etwa verweist am Rande in einem Kommentar zum *Sefer Jezirah*, in dem der Thron Gottes erwähnt wird, auf die vier Tiere und die vier Gesichter aus der Schilderung bei Ezechiel; seine gesamte Kommentartendenz ist jedoch zu stark von der trinitarisch durchdrungenen Interpretation der Welterschöpfung geprägt, als daß für ihn diese Stelle von großem Interesse sein könnte<sup>80</sup>. Reuchlin verbindet die ezechielischen Visionen mit dem kontemplativen Aufstieg über die irdische Welt hinaus:

Durch diese [Liebe zur Gottheit] erheben wir uns mit den Tieren und den Rädern des Ezechiel von der Erde, so daß wir mit den Gehenden gehen, mit den Stehenden stehen. Hier ist allein das Feld der wahren Kontemplation, deren einzelne Worte einzelne Weihungen [*sacramenta*] sind, und deren Reden, Silben, Wortzeichen und Punkte voll von geheimen Sinngebungen sind, nicht nur für uns Autoren, sondern auch für bekennende Christen<sup>81</sup>.

Der zweite Schwerpunkt in Brunos Verarbeitung der Kabbala liegt in der Lehre von den zehn Sefirot. Diese werden mit den Zahlen von Eins bis Zehn identifiziert und als zehn Attribute oder Potenzen der unendlichen Gottheit (En-Soph) verstanden, die allein mit der obersten Sefira 'Kether' in Verbindung steht oder auch bereits in dieser enthalten ist. Dabei werden die einzelnen Sefirot durch Emanation aus einander hervorgebracht, wobei die oberste Sefira als Quelle der anderen neun betrachtet werden kann. Die Sefirot-Lehre bildete den Kern der christlichen

78. *De monade*, cit., S. 60 (BOL I,II 385).

79. Nochmals bezieht sich Bruno in *De monade*, cit., S. 101 (BOL I,II 427), auf die Stadtbeschreibung bei Ezechiel.

80. Postel, *Kommentar zum Sefer Jezirah*, cit., S. 108.

81. Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 872.

Kabbala und ist in verschiedenen Nuancierungen bei den meisten kabbalistischen Autoren zu finden<sup>82</sup>. Bruno beschreibt die Sephiroth folgendermaßen:

Daher werden ihr [sc. der Zehnheit] zehn Umhüllungen (die die Mekubalen Sephiroth nennen) zugeschrieben. Sie sind unter dem Namen 'Umhüllungen' bekannt, weil sie Gott als den in seiner absoluten Substanz unennbaren und unfäßbaren nicht [direkt] bezeichnen, sondern nur in gewissen äußeren Hinsichten, gleichsam durch Schleier, die das Licht nicht durchdringen kann. Diese sind EHIEH, HOCMA, BINA, KETHER, NEZAH, HOD, TYPERETH, GEBURAH, MALCUTH und HESED<sup>83</sup>.

Die Bezeichnung der Umhüllungen für die Sephiroth hat in der Kabbala durchaus eine Tradition<sup>84</sup>. Daneben gibt es aber noch eine Reihe anderer Versinnbildlichungen, mit denen das Verhältnis zwischen Gottheit und den zehn Schöpfungsmächten beschrieben wurde. So wurde die Entfaltung der zehn Sephiroth von den jüdischen Kabbalisten schon früh mit der Lichtsymbolik, mit der der Neuplatonismus die Emanation aus dem Einen beschrieb, in Verbindung gebracht<sup>85</sup>.

Eine parallele Vorstellung von der verhüllenden Wirkung der Sephiroth formuliert Reuchlin; er versteht das En-Soph als

... Gottheit selbst ohne Umhüllung. Das Übrige nämlich brachte Gott durch das Leuchten seines Gewands, gleichsam seiner Umhüllung hervor, so daß es Licht von Licht sei, und daher erschuf er mit dem Leuchten seiner Umhüllung die intelligible Welt der abgetrennten und unsichtbaren Geister...<sup>86</sup>.

In der Tat sind sich die Paradigmen der Sephiroth-Lehre einerseits und das Gesamtkonzept von Brunos *De monade* andererseits recht ähnlich: Bei beiden wird eine Einheit gesetzt, die einen Explikationsprozeß aus sich selbst initiiert<sup>87</sup>. Die sukzessive Entfal-

82. Reuchlin, *De verbo mirifico*, cit., S. 227ff.; *De arte cabalistica*, cit., S. 857f.; Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., S. 424ff.

83. *De monade*, cit., S. 134 (BOL I,II 462).

84. Maier, cit., S. 49f.; vgl. auch Pico, *Conclusiones cabalisticæ numero LXXI*, cit., 36. Zu Brunos Verwendung dieses Begriffs in kabbalistischem Zusammenhang vgl. De León-Jones, *op. cit.*, S. 36f.

85. Maier, *op. cit.*, S. 49.

86. Reuchlin, *De arte cabalistica*, cit., S. 840.

87. Die Beurteilung der Stufung innerhalb der Sephiroth schwankt auch bei den



tung dieser Einheit bis hin zur Zehnheit generiert die primären Wirkungskräfte, die einen Einfluß von der obersten Seinsstufe oder obersten Gottheit bis hin zu den unteren Seinsebenen ausüben. Die Kenntnis der zehn Sephiroth und der Nachvollzug ihrer Kräfte kann umgekehrt für den Mystiker den kontemplativen Aufstieg zur Gottheit eröffnen. Dieser Aspekt der Benutzung der Stufenleiter als Erkenntnismethode ist bei Bruno ebenfalls angedeutet.

Die Kombination dieser zehn Grundzahlen führt zu den insgesamt '32 Wegen der Weisheit', die – wie etwa bei Postel dargestellt – durch die Zahlen 1 bis 10 und die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets konstituiert werden. Die 22 Buchstaben werden als Verbindungswege zwischen den einzelnen Sephiroth, bildlich dargestellt im Sephiroth-Baum, verstanden, so daß die Gesamtheit der Sephiroth das vollständige, ursprüngliche Schöpfungsalphabet aufspannt. Auch für Bruno (s.o. Kap.3) barg der Einblick in die Wirkkraft der sich explizierenden Monade die Möglichkeit, den Generierungsprozeß von der Einheit zur Vielheit und dadurch den der Vielheit zugrundeliegenden Schöpfungsmechanismus zu betrachten. Das Gesamtkonzept von Brunos *De monade* kann daher als eine Variante zur Eröffnung dieser 'Wege der Weisheit' verstanden werden.

## 6. ZUSAMMENFASSUNG

Giordano Bruno lebte in einem kulturellen Klima, dessen philosophisch-literarische Produktion in herausragender Weise durch die Einflüsse verschiedenster geistesgeschichtlicher Strömungen gekennzeichnet war. Diese Dialektik von Tradition und Innovation charakterisiert vielleicht insbesondere diejenigen historischen Abschnitte, die als Epochenschwellen begriffen werden können. Die vergleichende Analyse von Brunos Monadenschrift mit den kabbalistisch orientierten Texten konnte zwar nicht nachweisen, daß Bruno sich konkret auf bestimmte Texte der christlichen Kabbalisten stützte. Es hat sich aber gezeigt, daß Brunos philosophisches Konzept in *De monade* in weiten Teilen durchaus mit den Rah-

christlichen Kabbalisten; in *De verbo mirifico*, cit., S. 227, setzt Reuchlin die oberste Sephirah 'Kether' von den anderen ab und spricht nur von 'neun Gewändern' Gottes. Vgl. auch Pico, *Conclusiones cabalisticæ numero LXXI*, cit., 4.

mengrößen der mittelalterlichen jüdischen Mystik und insbesondere deren Adaptionen bei christlichen Autoren der Renaissance beschrieben werden kann.

Die im Zentrum des Textes stehende Monadologie Brunos trägt Züge eines Einheitsbegriffs, wie er von Reuchlin als Interpretament für die christliche Kabbala fruchtbar gemacht werden konnte. Beide Autoren stehen in der Tradition einer neuplatonisch geprägten Einheitsvorstellung, die das Verhältnis des Vielen zum Einen zu erfassen sucht, und für beide Autoren bildet dieses Konzept den fundamentalen Ausgangspunkt. Die Explikation der Einheit in die Vielheit stellt ein Grundmuster der kabbalistischen Weltdeutung dar; in der christlichen Kabbala wie auch in Brunos Monadenschrift wird diese Explikation als ein sukzessives Ausformen der Zahlen aus der Einheit bis hin zur Zehnheit begriffen. Die Zahlen repräsentieren dabei die primären Wirkkräfte (Sephiroth), deren Einflüsse auf die verschiedenen Seinsstufen erkennbar sind. Die Stufung des Seienden und die Transzendenz der Zahlen über diese Grenzen hinweg kommt in Brunos *scala*-Begriff und in der kabbalistischen Deutung der Jakobsleiter zum Ausdruck. Die Zahlen und ihre Kombinationen bilden das Schöpfungsalphabet, durch dessen Erkenntnis und Benutzung die Konstitution der Welt erfaßbar wird. In diesem Kontext wird von allen genannten Autoren die zahlenmystische Tradition herangezogen, in der sie bereits eine große, auf die Wirkung der Zahlenkräfte verweisende Detailfülle vorfanden. Dabei werden Zahlen auch und in erster Linie figürlich verstanden. Brunos Programm, die Entfaltung der Monade in der Konvergenz von zahlenhaftem und formhaftem Ausdruck darzustellen, findet seine Entsprechung in der 'geometrischen' kabbalistischen Lesetechnik, die eine Umwandlung von Zahlenwerten in Buchstaben und umgekehrt erlaubt. Zahl und Figur sind ineinander übergehende Ausformungen des Schöpfungsalphabets.

Der Nachweis dieser Parallelen zeigt, daß gerade nicht von einem platten Eklektizismus Brunos die Rede sein kann, demzufolge «kein einziger Grundgedanke... in Brunos Philosophie aus origineller Denkleistung entstanden»<sup>88</sup> ist. Der hier versuchte Einblick in die Genese von Brunos Philosophie, in ihre Verankerung in geistesgeschichtlichen Kontexten eröffnet die Dimension, die

88. L. Olschki, *Giordano Bruno*, «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», II (1924), S. 79.

sich aus dem von Bruno selbst als programmatisch verstandenen Rückgriff auf die *prisca philosophia* ergibt. Eben durch dieses Postulat setzte Bruno sein Denken in das Spannungsfeld zwischen Altem und Neuem; nur in diesem Spannungsfeld macht eine Deutung dieses Denkens Sinn und bleibt Quellenforschung kein Selbstzweck. «Mochte er auch glauben, den neuen Ansatz dort zu suchen, wo die "alte wahre Philosophie" begründet worden war, so war das eine Selbsttäuschung. Die Geschichte kennt keine Wiederholungen des Gleichen: "Renaissancen" sind ihr Widerspruch»<sup>89</sup>.

89. H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, in Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt / Main 1988, S. 700.

LAURA SIMONI VARANINI

*IL CORRIERO DELLA SCONOSCIUTA AMARILLI.*  
UN INEDITO DI GIOVANNI CIAMPOLI?\*

SUMMARY

The article reports the rediscovery, in the Chapter Library of Pescia, of a seventeenth century Italian codex listed inaccurately in official inventories as *Romanzo filosofico*. The author of the article traces the original title (*Il corriere della sconosciuta Amarilli*, or *The Courier of Unknown Amarilli*) and suggests that the anonymous text was the work of Giovanni Ciampoli, man of letters and correspondent of Galileo, giving the date of composition between 1624 and 1630. The manuscript deals particularly with the election to the papal seat of Urban VIII, speaking of him with great adulation. This event provides the opportunity to present a series of allegorical figures, prominent among them Physics (Teofiside) and Mathematics (Queen Clara) who express the author's adherence to Galileo's New Science.



Fra i libri che mons. Andrea Buonvicini<sup>1</sup>, vissuto a Roma nell'*entourage* della corte pontificia per oltre trent'anni, lasciò in eredità alla Biblioteca Capitolare di Pescia, sua città natale, nel 1696, c'è un codice in volgare italiano della prima metà del Seicento, adespoto e anepigrafo, elencato nell'Indice dei manoscritti al n. 30 come *Romanzo filosofico*<sup>2</sup>. Con lo stesso titolo lo ritroviamo segnalato nel

\* Ringrazio la prof. Lina Bolzoni, preside della classe di Lettere e Filosofia della Scuola Normale Superiore di Pisa, per la sua disponibilità e per i preziosi suggerimenti; il prof. Amleto Spicciani e il dott. Paolo Vitali, rispettivamente canonico bibliotecario e direttore della Biblioteca Capitolare di Pescia, per avere gentilmente messo a mia disposizione tutti i documenti richiesti, facilitando molto il mio lavoro.

1. Mons. Andrea Buonvicini (Pescia 1622-Roma 1696) fu rettore a Roma del *Collegium Urbanianum de propaganda fide* dal 1662 alla morte.

2. In costola sul Cod. B. C. (= Codice Biblioteca Capitolare): Scaff. XXIII, P. VI, Op. 30, n. 3/4.

Mazzatinti<sup>3</sup> che così lo descrive: «Cartaceo, in fol. (mm. 310×220), della metà del sec. XVII, autografo, di ff. 60, rilegato in pergamena». La lettura del testo mi ha incuriosito e mi ha spinto a indagare sull'identità del codice, sulla sua storia; innanzi tutto sul titolo con cui è registrato che, assente nel manoscritto, mi è sembrato troppo generico e poco pertinente. Così ho consultato gli *Indici* della Biblioteca e i documenti di accesso delle opere relativi ai secoli scorsi, con questi risultati: l'*Index operum ac voluminum bibliothecae Capituli Piscensis* del 1860<sup>4</sup> elenca l'opera con il medesimo titolo mentre l'*Index* precedente, datato 1730, non la riporta affatto, né come *Romanzo filosofico* né sotto altro nome. C'è però un allegato manoscritto di questo secondo *Indice*, conservato in una cartella separata, che contiene la *Lista dei libri e manoscritti lasciati al Rev.mo Capitolo di Pescia dalla b. m. del Sig. Andrea Buonvicini*<sup>5</sup>, dove il codice non figura come *Romanzo filosofico*, ma con quello che è sicuramente il titolo originale: *Il corriere della sconosciuta Amarilli*, 2 tomi (1 basso). Che questo sia il vero titolo lo provano sia l'aderenza ai contenuti – come vedremo – sia la struttura del codice, che è formato proprio da due libri, di cui il secondo, «basso», è inserito sciolto alla fine del primo. Nel *Libro delle deliberazioni capitolari* n. 17, relativo al periodo 1682-1711, alla data 8 giugno 1696, troviamo la delibera di accettazione dei libri donati dal canonico Ant. Francesco Buonvicini a nome del fratello defunto Andrea, seguita dalle firme di tutti i canonici del Capitolo. Inoltre, a conferma definitiva che il vero titolo del codice è quello da me indicato, nel *Libro* n. 16<sup>6</sup>, che raccoglie le deliberazioni capitolari del periodo 1688-1797, in data 17 agosto 1696, troviamo l'ordine di rilascio della ricevuta dei libri e manoscritti all'esecutore testamentario di mons. Buonvicini: la delibera contiene il medesimo elenco della *Lista* allegata all'*Index* settecentesco, dove figura, come sappiamo, *Il corriere della sconosciuta Amarilli*. Anche le altre notizie fornite dall'*Inventario* del Mazzatinti

3. *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, LX, Pescia, Biblioteca Capitolare, n. 86.

4. *Index operum ac voluminum bibliothecae Capituli Piscensis / iuxta rerum in pluteis loculisque distributionem / per diligentem exaratus* / A. S. 1860 Scaff. XXIII, p. 33, *Manuscripta et libri antiquiores* / Palco VI, numer. antica abrasa n. 29, corretta in 30. Il catalogo, in ordine topografico, fu compilato dal canonico Sforzini.

5. Biblioteca Capitolare di Pescia, cartaceo, ripieg., ms. (mm. 197×271), sec. XVIII, Cartella Libreria n. 1; allegato n. 3, c. VI, sciolta.

6. Archivio Capitolare di Pescia, Delibere B.C., Libri n. 16 e n. 17 (numerazione anomala), mm. 197×271.

sono imprecise. Le carte, non numerate, non sono 60 bensì 50, di cui 36 più 2 bianche (una slegata con abbozzo di squadratura all'inizio e un'altra alla fine) appartengono al «Libro Primo», 12 al «Libro Secondo». Il manoscritto, inoltre, non è autografo: si tratta di una copia, come risulta evidente sia dalla grafia elegante e ordinata, specialmente nel libro primo, sia dai tipici errori di trascrizione, frequenti soprattutto nel libro secondo, dove il tratto, che sembra ancora della stessa mano, si fa più frettoloso e sottile.

Il «Libro Primo» è rilegato in pergamena, impreziosita da un'incisione dorata, che forma una cornice racchiudente uno stemma floreale al centro con motivi di richiamo ai quattro angoli. Per quanto riguarda l'interno, purtroppo, le condizioni di conservazione sono molto precarie, perché tutte le carte, che sono decorate sia sul *recto* sia sul *verso* da una doppia cornice rettilinea a inchiostro, si presentano recise sui quattro lati dalla riga esterna, più scura probabilmente per la presenza di piombo. Le carte del «Libro Secondo» sono, invece, ben conservate, soprattutto perché prive di cornice; ma il manoscritto è mutilo di almeno un fascicolo, perché il *verso* dell'ultima carta reca in calce due parole («Del ragionamento...»), che rinviano al titolo di un capitolo successivo mancante. Poiché la seconda parte consta di tre duerni slegati è probabile che un quarto sia andato perduto. Poco numerose le note, di cui alcune, contrassegnate da un asterisco, sembrano scritte dal copista stesso; le altre sono apposte da una mano diversa, come quasi tutte le correzioni, che – assai frequenti – non sono soltanto ortografiche, ma anche formali e in alcuni casi variano il senso, sia pure di poco, o lo precisano. Per quanto riguarda la data, non solo la stesura dell'originale, come cercherò di dimostrare, è sicuramente anteriore alla metà del sec. XVII, ma probabilmente anche la copia – come si può desumere dalle puntuali notizie aggiunte nelle note, che rivelano un chiosatore contemporaneo, bene informato dei fatti e dei personaggi, vicino all'autore, se non l'autore stesso. Il primo libro consta di 25 capitoli, il secondo di 14. Nel libro primo manca l'indicazione del cap. XIV (si passa cioè dal cap. XIII al cap. XV), ma l'errore è solo di penna. Un «Capitolo Ultimo» sembra chiudere la storia, che continua, invece, nel «Libro Secondo», in uno scenario cambiato.

La lettura dell'opera, seguita da un paziente lavoro di analisi e di approfondimento, mi ha portato a formulare due ipotesi che ritengo fondate, una relativa all'autore e l'altra alla data di composizione. Penso che l'autore sia Giovanni Ciampoli (1590-1643), ben-

ché nella mia consultazione della letteratura critica, degli elenchi dei manoscritti e delle edizioni a stampa<sup>7</sup>, non abbia trovato alcun accenno a questa composizione, non esplicitamente nominata neppure fra i manoscritti, in gran parte perduti, che figurano nel legato testamentario di mons. Ciampoli al re di Polonia<sup>8</sup>. Quanto alla data di composizione, gli indicatori storici presenti nel testo situano – credo senza possibilità di errore – il libro primo tra il 1624 e il 1626 e il libro secondo in data comunque anteriore al 1630. Cercherò di illustrare gli argomenti e gli indizi a sostegno di queste mie ipotesi. Ma prima, brevemente, la storia narrata, benché non si possa parlare di una vera e propria trama.

L'evento centrale, che fa da *discrimen* fra le due parti del racconto è l'elezione del cardinale Maffeo Barberini a papa col nome di Urbano VIII il 6 agosto 1623. Il testo, anche se c'è una voce narrante che accompagna costantemente i fatti e i dialoghi, somiglia più ad una *pièce* teatrale che ad un romanzo ed inizia con l'«Esposizione dei nomi dei personaggi di questo libro», che sono, in realtà, personificazioni di concetti e luoghi, maschere di arti, virtù, scienze<sup>9</sup>. Il

7. Mi limito qui a citare alcuni dei saggi critici e delle bio-bibliografie ciampoliane consultate: *Notizie degli aggrandimenti delle scienze fisiche accaduti in toscana nel corso di anni LX del sec. XVII*, raccolte dal dott. Gio. Targioni-Tozzetti, II/1, in Firenze MDCCLXXX, pp. 102-116; D. Ciampoli, *Un amico del Galilei, Mons. G. Ciampoli*, in *Nuovi studi letterari e bibliografici*, Cappelli, Rocca San Casciano 1900, pp. 5-170; A. Favaro, *Amici e corrispondenti di G. Galilei*, VII, *Giovanni Ciampoli*, «Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere e arti», LXII, II (1902) pp. 91-145; G. Gabrieli, *Bibliografia Lincea*, II, *Virginio Cesarini e Giovanni Ciampoli*, «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei», Classe Scienza, morale, storia e filosofia, s. 6, VIII (1932), pp. 431-439, 447-462; G. Abetti, *Amici e nemici di Galileo*, Bompiani, Milano 1945, pp. 217-237; V. Ragazzini, *Evangelista Torricelli e Giovanni Ciampoli*, «Convivium», XXVII (1959) pp. 51-55; M. Costanzo, *Critica e poetica del primo Seicento*, I, *Inediti di G. Ciampoli*, Bulzoni, Roma 1969; M. Guglielminetti-U. Masoero, *Lettere e prose inedite (o parzialmente edite) di G. Ciampoli*, «Studi secenteschi», XIX, 1978, Olschki, Firenze 1979, pp. 131-237; E. Raimondi, *Il teatro delle meraviglie*, in *Letteratura Barocca*, Olschki, Firenze 1982, pp. 327-356; dello stesso Raimondi, per il problema della manipolazione delle prose ciampoliane, *Avventure del mercato editoriale*, in *Anatomie secentesche*, Nistri-Lischi, Pisa 1966, pp. 114-117. A. De Ferrari, *Ciampoli Giovan Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1981, pp. 147-152. Non segnala quest'opera del Ciampoli neppure E. Bellini nel suo recente e accurato saggio sul circolo galileiano di Roma, *Umanisti e Lincei*, Padova 1997. Naturalmente ho consultato le *Prose*, le *Rime* e le *Lettere* edite del Ciampoli.

8. Cfr. D. Ciampoli, *Un amico del Galilei*, cit., pp. 158-165.

9. Il fatto che i personaggi del dramma siano tutti metaforici ha probabilmente

primo personaggio è «Amarilli la Sconosciuta. Roma nella sede vacante. Così questa città viene chiamata da Virgilio et si pensa che fusse il suo nome scritto anticamente». Seguono, per ordine alfabetico, ancora venti nomi: si va da Apifiore (la Poesia perfezionata da Maffeo Barberini) alla «Vecchia Zinghera d'Egitto» (l'Astronomia Antica). Lo scenario che fa da sfondo ai fatti narrati nel libro primo comprende il monte Parnaso e il palazzo della Regina del Vero. Il racconto inizia con il conclave riunito in seguito alla morte di Gregorio XV (Alessandro Ludovisi) e vede le virtù morali, le forme letterarie e le scienze – tutte rappresentate come nobili dame – ritirarsi sul monte Parnaso nell'attesa dell'elezione del nuovo papa: sperano, trepidanti, che venga eletto Maffeo Barberini, meritevole di averle accolte e protette e, per quanto riguarda le attività poetiche, purificate. C'è anche una figura scomoda per l'autore, che è incerto sul ruolo da assegnarle: la «Pellegrina del color cangiante», la Fortuna, personaggio difficile non solo da inserire in una visione provvidenziale della storia, ma anche da giustificare alla luce di una rigida razionalità scientifica<sup>10</sup>. La Fortuna, accusata di ingiustizia, tra il rumoreggiare della «plebe più vil di Parnaso»<sup>11</sup> viene condotta di fronte al tribunale della Regina del Vero (la Sapienza) ed è difesa da Madama del Senno (la Scienza Morale). Quanto alla sentenza lo scrittore, evitando di esporsi in prima persona, si limita a dire che gli autori da lui consultati non sono concordi né chiari e che il verdetto più credibile gli sembra questo: la Fortuna non è soggetta alla Verità, ma ai disegni della Provvidenza e perirà solo il giorno del

ispirato al can. Sforzini, redattore dell'*Index* del 1860, il titolo di *Romanzo filosofico*.

10. Nelle stanze di Teofiside (la fisica) sopra le porte, nei fregi, sono esposte queste scritte: «Quae circa nos parum ad nos. Bona fortunae magna sed maiora ignorantia creduntur. Vitae quae Casus attribuit. Illustrat Fortuna quos vexat. Munera sortis insidiae sunt. Omnia mea bona mecum porto. Nullius [indiget] Virtus». Cod. B. C., I, Cap. X.

11. Impietosa l'ironia dell'autore nei confronti della «turba de' poetuzzi», de «la poetica turba anche quella che stava nelle stufe con gli alchimisti delle più basse officine», che gridavano «ammazza, ammazza» contro la Fortuna. Cfr. Cod. B. C., I, capp. VI e VII. «Sonavano le campane di Parnaso a martello, e 'l Capitan di popolo per nome l'Entusiasmo (in nota: *Il furor poetico*), a tocco di tamburini e suoni di zufoli raccoglieva battaglion d'ogni sorte. Tutta gente era sott'arme e 'l popolo più minuto dei Poeti, armato a furia di baston geometrici tolti dall'officine matematiche, non senza mazza, frusta e manganelli, tutto strabocchevole precipitavasi a furor gridando: dalli, dalli tambussa, tambussa, muoia la fortuna e vivino i letterati» (ivi, cap. V).



Giudizio. Dal momento che c'è, conviene tenersela amica. Dopo che ha conversato a lungo con le Signore del Vero e le Matrone del Benvolere, la Pellegrina viene liberata dalla benda (perché sappia ben scegliere il nuovo pontefice) ed è accolta nella compagnia in visita agli appartamenti di tutte le scienze. Per primo viene visitato l'appartamento di Teofiside, figlia del Sofi sensato («la Fisica, detta così per esser la contemplatrice della natura con particular dipendenza dal senso»). L'autore dedica alla Fisica tre capitoli nei quali, tralasciando l'ingombrante apparato adulatorio nei confronti dei Barberini, vediamo convivere il naturalismo magico rinascimentale e le istanze della nuova fisica matematica. Non a caso qui Teofiside è accompagnata da Filaltea (la Storia). Alla fine dell'esplorazione, le visitatrici passano al piano superiore, all'appartamento della Regina Chiara (la Matematica). C'è una scaletta

con la porta sempre aperta acciòché fosse comodissimo il transito tra le stanze delli Intelletti matematici e fisici; poiché né i matematici senza l'aiuto dell'intelligenze sensate potevano con franchezza inoltrarsi nelle loro scienze, né i fisici senza le fondate immaginazioni dei matematici potevano neanche per barlume cognoscere il lume dello stesso sole<sup>12</sup>.

Come è evidente, l'autore riprende liberamente i due momenti fondanti il metodo scientifico, enunciati dal Galilei in una nota lettera a Cristina di Lorena. Grande è l'ammirazione dell'anonimo scrittore per la matematica, definita «universal signora di tutte le parti della scienza». Le sono dedicati tre capitoli, in cui molto spazio occupa la geometria. Nella sala della saggia Olimpica («L'Astronomia perfetta, così nomata dal suo oggetto») sono in lite continua Cielmirante («L'Astronomia nuova che adopera l'occhial grande») e la vecchia «Zinghera di Egitto» («L'Astronomia antica»). L'autore si pronuncia chiaramente a favore della nuova astronomia ed esprime tutto il suo entusiasmo per l'esplorazione dell'universo, che il cannocchiale ha reso possibile, infrangendo i limiti assegnati dalla natura all'occhio umano. Molto critica è, invece, la sua posizione nei confronti dell'astrologia. Al cap. XX del libro primo compare all'orizzonte «un legno leggiero e sottile»: è «la fusta» che torna «dalle piaggie della sconosciuta Amarilli». Melidora (l'Eloquenza) e Apifiore (la Poesia) discutono delle origini e del significato di questo nome «secreto» e «misterioso» di Roma, citata solo in nota, e ricor-

12. Cod. B. C., I, cap. XII.

dano il verso virgiliano: «Postquam Amarillis habet, Galatia reliquit». Questa prima parte termina con una frase allusiva, sulla cui interpretazione è difficile fare ipotesi, considerando l'autore anonimo. Mentre sulla scena le dame si allontanano, incuriosite dall'«inaudito magistero di meraviglie» che Berenice (la Meccanica) ha promesso di mostrar loro, il soggetto narrante dice: «Ma lasciamole noi correre a posta loro verso quella volta, perché un più frettoloso corriere<sup>13</sup> mi invita altrove ad entrar in una carriera più bizarramente pomposa e per l'addietro da nessun altro presa giammai». In nota: «Il Padre P. Antonio Ravizza». Se la mia ipotesi relativa all'autore è giusta, si fa probabilmente riferimento alla splendida posizione iniziale del Ciampoli alla corte di Urbano VIII<sup>14</sup>.

Il tema del messaggero che viene da Roma con l'annuncio dell'elezione del nuovo pontefice torna in apertura del libro secondo: «Come il corriere della sconosciuta Amarilli s'incontrò nel re del Pianto, che veniva alle esequie di Parnaso». Questo è infatti il titolo del primo capitolo, che è poi tutta una complessa e particolareggiata rappresentazione allegorica del dolore universale per la morte di Gregorio XV. Tutti i personaggi che occupavano la scena del libro primo sono scomparsi qui, o almeno non hanno più voce. Siamo nelle acque del porto di Lepanto, che si gonfiano e si agitano per il pianto di tutti i popoli: la scena lugubre rischia il grottesco in un crescendo di metafore e iperboli privo di ogni misura. Dopo il dolore e il pianto per la morte di papa Ludovisi, la gioia festosa per l'elezione del Barberini. Compare all'orizzonte, circondato da «legni d'Arno festanti», un «gratioso e nobilmente arredato navilio», recante le insegne della città di Firenze; segue la stucchevole esaltazione di Ferdinando II e di tutta la famiglia Medici. Dal capitolo III al XIII sono descritte «dodici donne» che immobili si stagliano sulla nave «dell'altissima Signora d'Arno», «sembianze divine, forme ricavate dalle più belle Idee, che nell'eterno pensiero si stampino del-

13. Dopo «corriere» sul ms. c'è un'intera frase cancellata dal correttore: «sonando con tromba di eletto argento a rimbombo della valle di Parnaso».

14. Nella lettera a Galileo del 12 agosto 1623 Francesco Stelluti scrive che «mons. Ciampoli non solo resta nel suo luogo di segretario de' brevi de' Principi, ma è fatto anco Cameriero secreto»: G. Galilei, *Opere*, XIII, Firenze 1968, p. 121. Così anche la *Biografia* anonima (ovvero: del segretario del Ciampoli, Domenico Santi Alessandri), «... con sì speciosi auguri si dette principio al Pontificato, e la prima sera (il papa) confermò il Ciampoli nella carica di segretario, con l'aggiunta di Cameriere segreto», in *Notizie degli aggrandimenti*, II, cit., p. 109.

l'increato Fattore»: sono le pure essenze delle virtù di ciascun membro della famiglia Barberini, in particolare di Maffeo; sono figure femminili prive di vita, gelide statue cariche di ricchissimi addobbi, di cui ogni minimo particolare ha significato simbolico. I numerosi superlativi, i riferimenti alle divinità mitologiche, identificate ed inverte nei personaggi biblici, appesantiscono anche le immagini forse più poetiche. Così lo scrittore introduce la fanciulla che rappresenta sulla scena di questo teatro immaginario l'ingegno di Antonio Barberini junior: «Ricciolini brillanti e rubinetti crollanti mettono in festa e giubilo tutta la fronte pomposa, mentre su gli homeri la capigliatura sonora, a piena danza d'oro, vagabonda tripudia». Ma subito la descrizione si appesantisce ed emerge l'intento moralistico-religioso della poesia barberiniana:

E sono appunto i capelli del ridente figlio di Sara... L'arco agilissimo sembra quello della vergine Diana. La faretra ricchissima raffigura il turcasso di Apolline. I dardi acutissimi rassomigliano i strali d'oro del fanciul de'poeti... Ma le son di vero le frezze e i guerrieri ordigni del giovin Salomone...<sup>15</sup>.

Ritroviamo in quest'ultima parte del testo un tema fondamentale del barocco cristiano: il 'culto delle rovine', viste come «un'allegoria dell'effimero su cui cala l'eternità», per cui esse ispirano anziché sgomento un sottile piacere crepuscolare e assumono un significato edificante, in quanto ricordano la vanità del mondo<sup>16</sup>. Nell'ultimo capitolo la Morte, rimproverata e minacciata per aver reciso la vita di papa Gregorio, si precipita, insieme al nano Momo<sup>17</sup>, nella spelonca dell'antica Sibilla delfica. Raggiunta dal figlio della Fama (il corriere fatato che viene da Amarilli-Roma) in uno spiazzo, dove «apparivano sparse nel pavimento foglie innumerabili di quelle scritte già dall'antica profetessa», insieme a rottami di statue e di armi, «la donna dall'adunca falce, che andava rimescolando alcune foglie della Sibilla, venendogliene una tra mano a suo proposito, la

15. Cod. B. C., II, Cap. XI.

16. Cfr. E. Raimondi, *Anatomie secentesche*, cit., p. 43.

17. Ciampoli parla anche nel suo *Discorso Del corpo humano*, di «... quel Momo arrogante, che essendo favola delle poesie greche, si ritrova verità nelle calunnie presuntuose». Momo, con l'empietà di Epicuro, lamenta che la natura abbia prodotto il corpo umano inferiore per tre aspetti: la conoscenza, la bellezza, la difesa. Cfr. *Prose di Monsignor Giovanni Ciampoli dedicate all'Eminentissimo e Reverendissimo Signor Cardinal Girolamo Colonna*, in Roma, nella stamperia di Manelfo Manelfi, 1649, cap. X, Discorso I, pp. 28-29.

mostrò per risposta al corriero et eravi scritto in greca favella ciò che nell'idioma latino si direbbe: Tendimus huc omnes»<sup>18</sup>.

Cercherò ora di esporre gli argomenti e le osservazioni che, a mio parere, possono costituire un valido sostegno alle ipotesi, che ho precedentemente enunciate, relative all'autore e alla data di composizione dell'opera. L'Anonimo è sicuramente fiorentino: lo rivelano in maniera inequivocabile alcune caratteristiche della lingua e dello stile (anche espressioni e forme dialettali) e l'esaltazione della città di Firenze e della famiglia Medici. È molto legato alla Corte Romana, in particolare alla famiglia Barberini, oggetto di smodata adulazione; ma anche ai Farnese, ai Ludovisi. Il linguaggio appare meno controllato di quello delle prose del Ciampoli pubblicate. Ma sappiamo bene, per ammissione degli stessi curatori, che i testi del Ciampoli furono censurati nei contenuti e corretti nella forma prima della stampa. Il curatore dell'edizione romana delle *Prose* (1649), nel rivolgersi «A chi legge», scrive che il Cardinale Sforza Pallavicino «non ha risparmiato tempo e fatica in ordinare ed aggiustare un fascio di carte confuse, scorrette, abbozzate»<sup>19</sup>. Inoltre il testo del codice pesciatino precede di una decina d'anni, a mio giudizio, la stesura delle *Prose* del Ciampoli, di cui abbiamo le stampe secentesche. Nella scrittura volgare sono inserite numerose frasi e versi<sup>20</sup> in lingua latina, come ho trovato altrove negli scritti del Ciampoli. È noto, d'altra parte, che per esercitare l'ufficio di Segretario dei *Brevi* pontifici – tale era l'incarico svolto dal presule presso la corte romana – era richiesta una buona conoscenza della lingua ufficiale della Chiesa. Qualche errore grossolano credo sia imputabile al copista e al correttore.

Alcuni dei temi trattati nel manoscritto li ritroviamo nelle *Rime* del Ciampoli: così è per il dialogo tra la Poesia e la Devozione con

18. Cod. B. C., II, cap. XIV.

19. *Prose*, cit., pagine non numerate. Altre edizioni: oltre ai *Frammenti*, Bologna 1654 (Cfr. Raimondi, *Anatomie*, cit., p. 114), si vedano: *Dei frammenti dell'opere postume di Mons. G. Ciampoli. Al molto Rev. Padre Bernardino da Venetia*, Giunti, Venetia, 1655; *Prose di Monsign. Giovanni Ciampoli, nuovamente venute in luce, dedicate alla Santità di N. S. PP. Clemente IX*, in Roma, appresso Fabio di Falco, 1667.

20. Nel Cod. B. C. sono frequenti le citazioni di versi latini di Maffeo Barberini. Ad esempio sono trascritte la prima e l'ultima strofa dell'Ode *Iesu mox morituri cum beatissima M. Matre colloquium*. Cfr. M. Barberini, *Poemata*, apud Antonium Stephanum, Lutetiae Parisiorum, 1620, pp. 37-38. Dei *Poemata del Barberini* uscì una ristampa nel 1623, in occasione dell'ascesa al pontificato e numerose altre edizioni nel corso del XVII secolo.

la conversione e la purificazione della Poesia<sup>21</sup>; così per l'iperbolico compianto alle esequie di papa Gregorio XV, che ricorda le «Rime lugubri»<sup>22</sup>. Lo stile è quello «sublime sentenzioso nel segno di un gusto tra pindarico e biblico»<sup>23</sup>, che caratterizza soprattutto i componimenti poetici di questo autore; d'altra parte la Gioliva (la poesia lasciva purificata), spesso parla in versi. È evidente che l'Anonimo appartiene alla cerchia barberiniana degli scrittori e poeti che riprendevano l'aulico linguaggio di Pindaro<sup>24</sup> per esprimere concetti ispirati allo stocismo romano (in particolare a Seneca), rivissuti alla luce della fede. Maffeo Barberini è il «nostro gran Pindaro purpurato»<sup>25</sup> o il «Davidico Pindaro». Apifiore, la poesia di Urbano, fa scorrere le dita su «la nobil arpa di Pindaro, quel grand'istromento di comando alle più alte canzoni d'Apolline, armato, et arricchito nuovamente di corde latine, e consecrato all'eterna sapienza dal romano David»<sup>26</sup>. E ancora l'«Angeletto sonator dell'Arpa Barberina... inspirator gentile della rinomata pindarica melodia, sostenendo un'Arpa la maggiorevole della Grecia ricordata in tono latino dal gran David della purpura vaticana» canta «... carmi i più saldi, e generosi, che mai formasse il riformator di quella Cetera, renditor immortale della poetica purità»<sup>27</sup>.

Il tono adulatorio risulta oggi assai fastidioso. Eppure talora cadono i paramenti del vate e compare il volto dell'*homo novus*: la curiosità che nasce dalla meraviglia, l'apertura alle nuove invenzioni, l'arguzia raffrenata tuttavia dalla consapevolezza del difficile ruolo di un intellettuale cortigiano. Così l'Anonimo scrive che la Poesia e l'Eloquenza, su consiglio di Madama del Senno, cercavano «di tener libero quel paese [il Parnaso] dalle passere e colombacci, che a folte caterve dal regno di Cipro v'inondavano, dalle piche e da certi pap-

21. Cod. B. C., I, cap. III. Cfr. *Rime di Monsignor Giovanni Ciampoli dedicate all'Eminentiss. e Reverendiss. Signor Cardinale Girolamo Colonna*, in Roma, appresso gli Heredi Corbelletti, MDCXLVIII, pp. 235-350.

22. Cod. B. C., II, cap. I, cfr. G. Ciampoli, *Rime*, cit., pp. 188-234.

23. E. Raimondi, *Anatomie secentesche*, cit., p. 39.

24. Com'è noto, le *Odi* di Pindaro, ritrovate e pubblicate agli inizi del Cinquecento, costituirono un modello per tutta la letteratura italiana ed europea del secolo e continuarono a esercitare un notevole influsso nel Seicento e nei secoli successivi.

25. Cod. B. C., I, cap. III.

26. Ivi, I, cap. II.

27. Ivi, II, cap. IV.

pagalli, che accolgono con tanta gratia le parole e i concetti altrui, che sembrano ragionare di proprio senno e inventione»<sup>28</sup>. Altrove insinua che «i filosofi gareggino con gli astrologi nel saper poco»<sup>29</sup> o mette in bocca a Madama del Senno la domanda maliziosa: «quanti rei pensieri della mortalità dell'anima, della necessità del Mondo andorono per lo cuore o per la penna dei più valenti Peripatetici, di cui per altro l'autorità e dottrina è ricevuta a grand'onore per ogni scuola?»<sup>30</sup>.

Soprattutto è chiaramente espressa l'ammirazione dell'autore per Galileo, benché lo scienziato sia citato solo una volta in tutta l'opera, in nota<sup>31</sup>. La lettura del manoscritto rivela uno stretto commercio intellettuale tra due uomini pur tanto diversi: probabilmente il Galilei ha solo bisogno dell'appoggio di quest'amico vicino al potere, mentre l'Anonimo si gioca la sua fortuna economica e sociale nel sostenerne esplicitamente per scritto le scoperte e le teorie: si entusiasma per il cannocchiale, dichiara che la conoscenza della natura muove dai sensi e non dall'autorità degli antichi e che la matematica è l'unico strumento e linguaggio della verità scientifica. Per rendersi conto di quanto fosse estranea alla cultura ufficiale del Seicento italiano la fisica matematica galileiana – e quindi di quanto fosse rischioso sostenerla apertamente nell'età della Controriforma – basti osservare che per ben tre volte, dove l'autore definisce la matematica «regina di tutte le parti della Scienza»<sup>32</sup>, l'amanuense, che altrove scrive chiaramente *scienza*, copia *Tensa* e il testo non è corretto neppure da chi, pure, ha ritoccato e modificato parole e frasi<sup>33</sup>. Tuttavia, come Galilei, l'autore ritiene che le ipotesi matematiche da sole siano vuote, non forniscano conoscenza. Dice Teofiside:

Hor che gran cosa è poi, formatene le divisioni et intese solamente d'un modo, cavarne con evidenza le conclusioni... s'io mi contentasse di prendere i principi dell'Universo come volle Aristotele o Epicuro e non mi curasse di determinare se siano tali in opera quali si rappresentano per ima-

28. Ivi, I, cap. IV.

29. Ivi, cap. XXI.

30. Ivi, cap. XIX.

31. Ivi, cap. XVII.

32. Ivi, cap. XIII.

33. Potrebbe trattarsi dello Sforza Pallavicino; tuttavia alcuni grossolani errori nelle citazioni latine rendono poco sostenibile l'ipotesi.

ginatione, chi non vede che con evidenza chiarissima ne trarrò conseguenze manifestissime: altre dall'apprese forme di Pitagora, altre da quelle d'Aristotele e di Epicuro<sup>34</sup>?

Mi sembra rilevante il fatto che i nomi indicativi di due diverse concezioni della fisica siano qui Aristotele ed Epicuro, considerando che l'atomismo, cui aderisce Galilei, è la traduzione fisica del pitagorismo. Nel discorso di Teofiside c'è anche un accenno all'imminente pubblicazione del *Saggiatore* – stampato nell'ottobre del 1623 – considerato, dal suo punto di vista, un libro in cui si dimostra l'insufficienza della sola matematica ai fini della conoscenza.

Ci rinvia al Ciampoli, per quello che sappiamo di lui, l'interesse ed una certa dimestichezza della geometria. I capitoli XV e XVI del libro primo sono corredati da figure geometriche: vi si esprime ammirazione per i rapporti di simmetria, per il teorema di Talete e per quello di Pitagora, per il taglio parabolico dei coni, per «la divina invenzione delle due rette, che affilate per immenso spatio sempre più accostandosi, mai si potrebbero insieme congiungere» e per la forma tridimensionale del cubo. Anche se l'approccio da letterato induce l'autore ad attribuire alle figure geometriche significati simbolici peregrini. Se la Regina Chiara (la Matematica) illustra la perfezione delle relazioni geometriche<sup>35</sup>, Madama del Senno (la Morale) e Filaltea (la Storia), spiegano, per via analogica, i corrispondenti rapporti etici e politici. E da letterato l'Anonimo giustifica l'uso dell'iperbole. Ai rimproveri e alle accuse di «adulazione sgangherata», mosse dalla saggia Olimpica (l'Astronomia perfetta) ad Apifiore (la Poesia), dispiaciuta che l'universo non sia più grande per esser degno del futuro pontefice, ribatte Melidora (l'Eloquenza): «Perdonami che tu non prendi per il suo verso l'iperbole, né afferri il gergo dell'Apifiore». Come il Ciampoli, l'autore considera la scienza «una disciplina nuova, ma non sino al punto d'invasare il campo e della teologia e della letteratura»<sup>36</sup>. L'iperbole è qui la risposta letteraria alla meraviglia, che Platone ed Aristotele po-

34. Cod. B. C., cap. XIII.

35. Euclide Megarese è «il Maestro di quei, che sanno, dalla cui bocca escono cerchi di luce pieghevole, che incatenano per vari ordini tutte queste figure con una commissura salda sì, che dissiparsi da sieme elle non possono, e con una tal tessitura, di luce, e di chiarezza, ch'ogni gran miracolo dell'altre scienze abbarbagliano». Segue la similitudine neoplatonica con la luce del sole. Cfr. Cod. B. C., I, Cap. XV.

36. M. Guglielminetti, *Introduzione* a M. Masoero, *Lettere*, cit. p. 142.

sero alla base di ogni attività conoscitiva; e la meraviglia è l'atteggiamento dominante in ambedue i libri del testo, così che le iperboli si susseguono numerose a celebrare i fasti del potere, la bellezza della natura, la perfezione delle simmetrie geometriche, la complessità delle trasformazioni alchemiche ed anche le straordinarie scoperte astronomiche. «Le iperboli» dice il Raimondi<sup>37</sup> «si affollano nella prosa del Ciampoli quando il suo discorso si volge alle invenzioni moderne, non solo perché dettate da una retorica del grandioso..., ma anche perché esse corrispondono al turgore affettivo di questa situazione mentale», ovvero all'entusiasmo per l'*homo faber*, capace di modificare la natura a suo vantaggio. Le lodi che lo scrittore rivolge al Galilei, pur nella forma aulica, sono improntate a rispetto e sobrietà, non hanno il tono adulatorio che l'anonimo riserva ai Signori, cui deve potere e posizione sociale. Cito solo un passo dal libro primo, cap. XVII, che allude chiaramente alle scoperte galileiane comunicate nel *Sidereus nuncius* e alle dispute che ne seguirono, è Apifiore, la Poesia purificata, che parla:

Già che l'infaticabil valor di Firenze, non contento di palesar i nuovi mondi per gli elementi, stimando il terren globo angusta sfera agli animi scendenti dal cielo, tentò l'impresa del Paradiso e poste altissime fatiche in estranea avventura, affidato sopra debil legno, armato di fragilissimi cristalli, trapassate le colonne non più d'Ercole, ma di Atlante, scorrendo piagge oltralunari e mareggiando per l'immenso di colà, per gli abissi impenetrabili ad Ipparco e Tolomeo, scoperse le vagabonde altissime Sporadi della celestial marina, dico le cosparte moli che costeggiano la riviera del Sole inombrando il suo volto: quindi inalzato alle piagge di Giove e di Saturno, stimati i motor primi delle monarchie, palesando li sei nuovi globi mostrò.

Nel suo *Sidereus nuncius* (1610), Galilei scrive: «sed, missis terrenis, ad Caelestium speculationes me contuli»<sup>38</sup>. Chiara anche l'allusione alle galileiane «stelle erranti»: «ac Lunam prius tam ex propinquo sum intuitus... Post hanc, stellas tum fixas tum vagas...»<sup>39</sup>; terminologia già corretta dal Galilei nella lettera del 1° gennaio 1611 a Giuliano de' Medici, in cui affermava essere i pianeti e i satelliti «tutti di lor natura tenebrosi»<sup>40</sup>. C'è poi l'accento ai satelliti di Giove e agli anelli di Saturno (che, per l'imperfezione del cannocchiale, lo scien-

37. E. Raimondi, *Letteratura Barocca*, cit., p. 348.

38. G. Galilei, *Opere*, cit., III, 1°, p. 61.

39. *Ibid.*

40. G. Galilei, *Opere*, cit., XI, p. 12.



ziato ritenne due satelliti), nonché alla complessa questione della natura delle macchie solari, ampiamente trattata nelle tre lettere del Galilei al Welser<sup>41</sup>. L'autore e il chiosatore del manoscritto dimostrano di conoscere bene, inoltre, la polemica fra Galileo e Christoph Scheiner (1573-1650), autore anch'egli di tre lettere al Welser<sup>42</sup>, relative allo stesso problema, firmate con lo pseudonimo allusivo «Apelles latens post tabulam». Nel capitolo seguente si racconta, infatti, che Filaltea (la Storia), «brontolando seco volea pur dire che non eran solo i fiorentini a far di quelle gran cose» e una nota in margine chiarisce: «Il P. Scheinero». E con le parole di Filaltea, la Storia, il Ciampoli si schiera in difesa della nuova astronomia (la giovane Cielmirante) contro la vecchia: è vero che molte scoperte sono state in qualche modo preannunciate dagli antichi:

Ma che Giove bella gente e di tal numero tenesse a brigata e che il vecchio Saturno seco menasse i due camerieri della bruna divisa e che di più tanti minuzzoli si sbriciolassero sul desco del sole, questo sì ch'io non ho saputo ritrovar né per l'arabe, né per l'egittie, né per le greche o latine scritture, né tampoco per l'orecchie me ne corse alcuna fama, ch'io mi ricordi<sup>43</sup>.

Direi che l'anonimo riveli qui la conoscenza non solo delle teorie galileiane, ma anche del linguaggio 'familiare' dello scienziato. Cito un passo della lettera di Galileo a Giuliano dei Medici, scritta il 13 novembre 1610, che si riferisce a Giove e Saturno: «Or ecco trovata la corte a Giove, e due servi a questo vecchio, che l'aiutano a camminare né mai se gli staccano dal fianco»<sup>44</sup>. Nella terza lettera di Galilei al Welser del 1° dicembre 1612 ritroviamo l'immagine del «desco» del sole: «E se alcuno pur volesse opinabilmente stimare, che alla restaurazione dell'immensa luce che da sì gran lampada continuamente si diffonde per l'espansion del mondo, facesse di mestiere che continuamente fusse somministrato pabulo e nutrimento...»<sup>45</sup>; ed anche nella lettera a mons. Piero Dini del 23 marzo 1615 Galilei ricorre ad una similitudine con gli organismi viventi e parla della possibile ipotesi di un «pabulo ab extra» del sole per giustificare in qualche modo la sua perenne diffusione di luce e di ca-

41. G. Galilei, *Opere*, cit., V, pp. 93-260.

42. G. Galilei, *Opere*, cit., pp. 21-70.

43. Cod. B. C., I, cap. XVII.

44. G. Galilei, *Opere*, cit., X, p. 474.

45. G. Galilei, *Opere*, cit., V, p. 230.

lore<sup>46</sup>. Nei «minuzzoli» presenti sul «desco del sole» c'è un chiaro riferimento a quell'atomismo galileiano<sup>47</sup> implicito negli scritti 'scientifici' del Ciampoli, che indusse lo Sforza Pallavicino a non stamparli con questa motivazione:

il Ciampoli nella prima sua giovinezza s'era avvenuto in alcuno assai riputato filosofo di sua città, il quale, inimicando Aristotele, aveva risuscitate le sentenze che attribuiscono tutte le mutazioni a novello accoppiamento d'incorruttibili corpicciuoli, senza che mai o sustanza o qualità perda suo essere<sup>48</sup>.

Nel XXV capitolo del «Libro Primo» l'Astronomia dona alla Fortuna un lunghissimo e complicatissimo pastorale da offrire al nuovo pontefice: raffigura la linea ideale che unisce la terra alla Luna, alla stella Diana, a Marte e a Mercurio su, fino al Sole, quasi a simboleggiare che la nuova scienza avrebbe reso più grande la Chiesa romana se l'avesse accettata.

Passiamo ora alla seconda ipotesi che ho avanzato relativa alle date di composizione. Per quanto riguarda la prima parte, ritengo che si possano stabilire con certezza i termini *a quo* e *ad quem* per i motivi che espongo di seguito. Al capitolo XI del libro primo «si allude» come è annotato in margine «al Cardinale S. Onofrio», ovvero ad Antonio Barberini senior, frate cappuccino, cui il fratello Maffeo, divenuto papa, impose di stabilirsi a Roma, dove fu insignito di questo titolo nel 1624. Nel «Libro Secondo» troviamo l'intero capitolo VI dedicato alle virtù di questo Barberini «che dal santuario dei pianti devoti disceso nell'arena dei sudori apostolici a guerreggiare le guerre del Signore, doveva mettere in estermio i vizi delle città d'Italia...». Fu infatti vescovo di Senigallia ed ebbe rilevanti incarichi diplomatici. D'altra parte il libro primo non può esser posteriore al 1625-1626 perché al capitolo XXII l'Anonimo celebra chiaramente il Cardinale Odoardo Farnese (indicato anche nella nota a margine) e, anche se accenna alla sua cattiva salute («... tra le asprezze dogliose talora dell'improspera salute del corpo»), ne parla, in maniera inequivocabile, come di persona viva: «et ora il

46. Cfr. G. Galilei, *Opere*, cit., V, pp. 302-303.

47. Per la censura del Pallavicino all'atomismo del Ciampoli, cfr. E. Raimondi, *Avventure*, cit., p. 117, nota 10. Si veda anche F. Favino, *A proposito dell'atomismo di Galileo: da una lettera di T. Campanella ad uno scritto di G. Ciampoli*, «Bruniana & Campanelliana», III (1997), 2, pp. 265-282.

48. G. Ciampoli, *Prose*, cit., 1667, *A' lettori*.

benignissimo Principe Purpurato Odoardo, con la pacata amabilità di Augusto, reddolcisce la giustitia, rincuora la clemenza, ravvalora la pietà...». Sappiamo che il Cardinale Odoardo Farnese morì nel 1626, mentre l'attributo «purpurato» esclude possa trattarsi del nipote. Non credo che il mio ragionamento possa essere inficiato dal fatto che l'autore non parli direttamente, perché mette queste espressioni in bocca a Filaltea, la Storia. È probabile che l'opera sia stata scritta poco prima dell'incoronazione di Urbano VIII, che avvenne il 29 settembre 1626. Quanto al «Libro Secondo», non può essere posteriore al 1630, perché in quell'anno morì Carlo Barberini, che l'autore celebra come vivente nel cap. VIII; d'altra parte, nel cap. XI, Antonio Barberini Junior, nato nel 1607, è descritto come un fanciullo.

Ho cercato di capire se può trovarsi dietro l'iperbolica celebrazione e adulazione dei potenti il divertimento ironico di un uomo intelligente, curioso di novità, con un'alta stima di sé ed anche insopportabile di soggezione, quale appare il Ciampoli in alcuni suoi scritti e dalle notizie che abbiamo della sua vita. Ma non c'è divertimento né ironia: l'adulazione – che infastidisce oggi il lettore – oltre ad essere pratica diffusa nelle corti secentesche, è usata qui chiaramente con valore strumentale<sup>49</sup>. È noto che Urbano VIII era molto sensibile alle lodi, in particolare se rivolte alla sue poesie, e amava l'adulazione anche quando era esagerata, tanto più se ne era destinataria, oltre la sua persona, l'intera sua famiglia. L'esaltazione delle api, di cui tre figurano nello stemma dei Barberini, torna un incredibile numero di volte nel nostro manoscritto; se ne esalta l'industria, la bellezza, l'abilità. L'adulazione doveva servire a mantenere la grazia del padrone, controbilanciando le calunnie, ma non era sufficiente a farsi perdonare l'intelligenza e l'indipendenza di pensiero. Ci sono, nel manoscritto, alcuni passi ambigui che farebbero pensare alla sensazione, in chi scrive, di un certo risentimento del papa nei suoi confronti e ad un tentativo, che direi ottimistico, di riguadagnarne la piena amicizia e la fiducia. Nel cap. IX del Li-

49. Anche Tommaso Campanella usò l'arma dell'adulazione nei suoi *Commentaria* ai *Poemata* di Urbano VIII, per affermare la sua missione di restauratore di tutte le scienze. Cfr. L. Bolzoni, *La restaurazione della poesia nei 'Commentaria' campanelliani*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, s. III, I (1971), pp. 307-344: pp. 321-327; Ead., *I 'Commentaria' del Campanella ai 'Poemata' di Urbano VIII*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», cit., s. III, XIX (1972) pp. 289-311: pp. 304-307. Si veda anche il recente: G. Spini, *Galileo, Campanella e il 'divinus poeta'*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 53-54.

bro Primo, mentre celebra le lodi di Maffeo Barberini, l'Anonimo dice forse allusivamente: «Evvi chi scrive che si cantò anchora: In tempore iracundiae factus est [sic] reconciliatio». E al cap. III del libro secondo, laddove si inneggia alla «Christiana Hermatena», ovvero al senno e alla prudenza di papa Urbano VIII: «Pareva che, riguardando talora in su, lanciasse con la destra imperiosi comandi al Cielo, movendo per le labra quasi tremanti le parole onnipotenti “sta Sol, ne movearis”, et le sfere inchinate pareva gli rispondessero: “Et in iracundia eius impeditus est sol”». Sembra quindi che il Ciampoli – se è l'autore di questo testo – sentisse incombere su di sé la tempesta molto prima che si scatenasse.

Sulle cause dell'allontanamento forzato del Ciampoli da Roma, nel 1632, sono state avanzate molte ipotesi, di cui due fondamentali: le manovre del segretario dei *Brevi* al fine di ottenere dal papa il *placet* per la pubblicazione del galileiano *Dialogo sui due massimi sistemi* e la sua presunta amicizia per il cardinale Gaspare Borgia<sup>50</sup>. Nell'accurata biografia di Dino Ciampoli troviamo che già in una lettera al Galilei del 18 maggio 1620 da Acquasparta mons. Ciampoli parla chiaramente di suoi rapporti con il cardinale Borgia, grazie all'amicizia del Cesarini<sup>51</sup>; e che nell'Archivio Vaticano c'è una relazione della Corte di Roma al re di Francia del 1624 (*Relationi di Roma*, II, 150, 3), in cui si afferma che Giovanni Ciampoli è fra coloro che gli Spagnoli cercavano di portare dalla loro parte<sup>52</sup>. Se le cose stavano così, se già nel 1624 si mormorava di contatti del segretario dei *Brevi* con il Borgia, nemico personale del pontefice, avrebbero un senso sia certi timori che affiorano nel codice pesciatino sia la servile devozione e adulazione con cui l'autore parla di Urbano VIII. Da molti indizi appare chiaro che il clima alla Corte romana si venne rapidamente deteriorando per il Ciampoli dopo l'elezione del Barberini. Ce lo conferma anche una lettera che il Ciampoli scrisse a Marcantonio Eugeni il 7 dicembre del 1640, da Fabriano. Dopo otto anni di lontananza da Roma l'esule si domanda ancora perché cambiò l'animo del Barberini. «Oh Dio, quanto è vero! Questa metamorfosi cominciò il primo giorno del

50. La motivazione è sostenuta con validi argomenti specialmente dal Favaro, *Amici e corrispondenti*, cit. pp. 119 e ss.

51. D. Ciampoli, *Un amico di Galilei*, cit., p. 34.

52. Ivi., p. 107.

pontificato»<sup>53</sup>. Probabilmente il Ciampoli non riuscì ad evitare l'ira del papa per la sua personalità poco incline a vivere all'ombra del potere quel ruolo di 'segretario'<sup>54</sup>, che solo gli competeva, ormai. La sua personalità indipendente nelle amicizie e nelle scelte era un elemento di disturbo alla corte di Urbano VIII; c'è, nel Ciampoli, una malcelata *hybris* intellettuale, che emerge chiaramente nelle lettere dall'esilio, nonostante l'adulazione, le suppliche. E traspare anche in quest'opera nell'iperbolica esaltazione della famiglia Barberini, così sfacciatamente adulatoria. Urbano VIII allontanò il Ciampoli senza umiliarlo troppo, serbando nei suoi confronti quella stima che chiaramente esprime alla notizia della sua morte<sup>55</sup>. Così come volle che Galilei, un tempo da lui ammirato, benché vecchio e in cattiva salute, si presentasse personalmente a Roma, davanti al tribunale del Santo Uffizio.

Poiché ritengo la mia identificazione dell'anonimo autore attendibile, credo che il manoscritto della Biblioteca Capitolare pesciatina ci fornisca un saggio genuino della prosa 'giovanile' del Ciampoli e che contribuisca inoltre a far luce sull'adesione piena alla nuova scienza della natura da parte di uno dei maggiori esponenti di quel circolo galileiano di Roma, che aveva il suo fulcro nell'Accademia dei Lincei. Al Ciampoli si deve indubbiamente la pubblicazione del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*: il prezzo da lui pagato alla *nova philosophia* fu alto, e lo accomuna in qualche modo al destino del suo maestro. Dopo il 1630, morto il suo fondatore Cesi, si spegneva l'Accademia dei Lincei, primo tentativo di istituire un centro di studi scientifici in Italia.

Resta da spiegare perché questo scritto del Ciampoli non fu pubblicato dallo Sforza Pallavicino, che certamente ne prese visione, considerando che proviene dall'ambiente della Curia romana. È

53. G. Ciampoli, *Lettere*, Venetia 1683, p. 128.

54. La letteratura relativa alla trasformazione del *Cortegiano* in *Segretario*, ovvero dell'intellettuale di corte, consigliere del principe, in servo dissimulatore, muto, tutt'al più complice, la cui unica possibilità di sopravvivenza è l'annullarsi, lo scomparire alla luce del padrone, è ampia. Mi limito qui a citare L. Bolzoni, *Il segretario neoplatonico*, in *La Corte e il 'Cortegiano'*, II, *Un modello europeo*, a cura di A. Prosperi, Roma 1980, pp. 133-169; S. Nigro, *Il segretario*, in *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari, Laterza, Roma-Bari 1991.

55. Nella *Biografia* anonima citata, si narra che «quasi a volerlo consolare della rotta dei papalini a Mongiovino, gli si disse "È morto Mons. Ciampoli, è vacato un canonicato, e quarantamila scudi di luoghi di monti". Il papa rispose: "È morto ancora un grand'uomo"» (*Notizie degli aggrandimenti*, cit., II, p. 115).

probabile che il curatore delle opere ciampoliane ne abbia evitato la stampa per due motivi: l'adulazione iperbolica dei Barberini rende poco gradevole il testo sul piano etico e su quello letterario, l'esaltazione anche personale della figura di Galileo era inopportuna dopo la condanna dello scienziato<sup>56</sup>.

56. Aggiungo una segnalazione: nella Biblioteca Capitolare di Pescia sono presenti tre dei cinque tomi rilegati, donati nel 1667, dal Sig. Michele Maria Ciampoli Bardi, indicato nel noto testamento di Giovanni Ciampoli, come nipote di sorella, erede universale con l'incarico di soddisfare i legati elencati.

IORDANI BRUNI NOLANI  
CAMOERACENSIS ACROTISMUS

UNA TRADUZIONE PER IL 2000

AVVERTENZA

Nell'ambito delle varie iniziative previste per il IV centenario della morte di Giordano Bruno, come contributo di «Bruniana & Campanelliana» si è pensato di promuovere la traduzione italiana dell'*Acrotismus*, la cui cura è stata affidata a Barbara Amato. In questa sede si è deciso di pubblicare, come anticipazione, la traduzione dell'*Excubitor*, l'«apologetica declamatio», che nella stampa dell'*Acrotismus* (Wittenberg 1588) precede gli *Articuli adversus Peripateticos* – da Bruno già precedentemente pubblicati in un opuscolo (Parigi 1586) –, con l'aggiunta delle «rationes». Il testo dell'*Excubitor* è stato sicuramente composto da Bruno, benché sulla stampa figuri: «Excubitor, seu Ioh. Hennequini apologetica declamatio habita in auditorio Regio Parisiensis Academiae in fest. Pentec. An. 1586 pro Nolani articulis». Giustamente Felice Tocco ipotizzava che la *Declamatio* fosse una rielaborazione dell'orazione che Jean Hennequin – il quale verosimilmente era stato allievo di Bruno già durante il suo primo soggiorno parigino (1581-1583) – aveva tenuto a Parigi il 28 maggio 1586, nella sede del Collège de Cambrai, in occasione del primo incontro di una pubblica disputa, promossa dallo stesso Bruno, che si sarebbe dovuta tenere anche nei giorni seguenti, ma che fu sospesa a causa delle violente contestazioni – da parte di alcuni presenti – delle radicali tesi bruniane già nel corso di quel primo incontro. Fu appunto in occasione della disputa che Bruno fece stampare, in pochissimi esemplari, gli *Articuli adversus Peripateticos* che attaccavano la *Fisica* e il *De coelo* di Aristotele. Nell'intenzione del filosofo, gli *Articuli* dovettero sin dall'inizio essere considerati come la base di un più ampio testo, quasi sicuramente fin da allora progettato e che due anni dopo sarebbe stato da lui pubblicato a Wittenberg con il titolo di *Camoeracensis acrotismus*.

E. C.

## SENTINELLA\*

OSSIA

ORAZIONE APOLOGETICA DI JEAN HENNEQUIN<sup>1</sup> TENUTA  
NELL'AUDITORIO REGIO DELL'ACCADEMIA PARIGINA NELLA

\* [Traduzione e note di Barbara Amato].

Si anticipa in questa sede una prima parte del lavoro di traduzione che si sta attualmente conducendo sul *Camoeracensis acrotismus*. L'apparato di note che segue ha pertanto carattere provvisorio e si limita a segnalare le diversità di lezione delle edizioni considerate e ad alcune note esplicative. Si ringrazia Carlo Monti per i preziosi suggerimenti sulla traduzione. Il testo di riferimento è quello contenuto negli *Opera*, a cura di Francesco Fiorentino, BOL I, 53-190 (che nelle note verrà citato con la sigla *F*), assieme al quale si è tenuta costantemente presente la stampa cinquecentesca (*Camoeracensis acrotismus, seu rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum etc.*, Vitebergae, apud Z. Cratonem, 1588), utilizzando l'esemplare conservato nella Biblioteca Alessandrina di Roma, segn.: E.f.72 (nelle note citato con la sigla *AB*), che è lo stesso di cui si vale Fiorentino, collazionandolo con l'edizione di A. F. Gfrörer (Stuttgart 1836). Si segnalano le differenze tra i due testi non rilevate nell'edizione di riferimento. Non si considerano le correzioni di stile quali «unquam» anziché «umquam» o «judicii» al posto di «iudicij», che ricorrono frequentemente. Ci si è basati, per questa anticipazione del testo, sulla grafia dell'edizione Fiorentino relativamente all'uso delle iniziali maiuscole/minuscole. Fanno eccezione i titoli delle opere citate, che nell'edizione Fiorentino sono in carattere tondo e non sempre hanno l'iniziale maiuscola; nella presente traduzione i titoli vengono dati nella versione italiana o latina corrente, in corsivo, con l'iniziale maiuscola. Analogamente, in merito alla punteggiatura, ci si attiene, in linea di principio, al testo di riferimento, limitando gli interventi ai casi in cui la traduzione in italiano ne richieda l'adattamento. In particolare, il segno dei due punti, che ricorre con molta frequenza nel testo latino, è stato reso per lo più con il punto e virgola. Laddove i due punti, tuttavia, apparivano segnalare una pausa di maggiore o minore intensità rispetto al punto e virgola, sono stati resi rispettivamente con il punto fermo e con la virgola. Ove richiesto, si è lasciato il segno dei due punti. L'uso delle parentesi tonde, frequentissime nel testo bruniano, è stato mantenuto fedelmente, tranne quando le stesse racchiudevano vocativi o l'«inquit», o «adjicit», incidentali. Nel primo caso le parentesi sono state sostituite con le virgole, nel secondo con i trattini. Le questioni relative alla comprensione del titolo dell'opera bruniana non risultano aver sortito, fino ad oggi, una sistemazione ed un esito definitivi. Si ritornerà sul problema in altra sede.

1. Sulle difficoltà di identificazione di Jean Hennequin, discepolo del Nolano e relatore delle sue tesi nella disputa parigina, cfr. A. Perfetti, *Un nuovo documento sul secondo soggiorno parigino di Giordano Bruno (1585-1586)*, in *G. Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea. Immagini. Testi. Documenti*, a cura di E. Canone, Cas-sino 1992, pp. 107-8.



FESTA DI PENTECOSTE DELL'ANNO 1586 A DIFESA DEGLI ARTICOLI DEL NOLANO<sup>2</sup>.

O Illustrissimi, onorevolissimi e dottissimi signori, alla fine del secondo libro sulla sapienza<sup>3</sup> Aristotele affermava che la consuetudine di credere è la causa principale per cui la ragione umana è impedita a percepire ciò che è di per sé evidente<sup>4</sup>. Quanto grande sia la sua forza, lo dimostrano le leggi – dice – nelle quali hanno maggiore efficacia, in virtù della consuetudine, cose fantastiche e puerili piuttosto che ciò che è appreso in maniera evidentissima dai sensi. Allo stesso modo, infatti – aggiunge il suo Commentatore<sup>5</sup> Averroè<sup>6</sup> – coloro che sono soliti nutrirsi di veleno, si dice che siano dotati di quella facoltà per cui, da una parte sono ristorati quasi come da un proprio cibo, dall'altra, di conseguenza, ciò stesso che per gli altri è vitale e medicina, risulta per loro fatale. Tuttavia a coloro ai quali sono stati elargiti dal fato doni migliori quanto allo spirito e che non hanno ricevuto un'anima del tutto assopita sarà concesso senza grande difficoltà e senza ardua fatica di poter generare una luce che si diffonde da ogni parte, se, una volta richiamati alla cittadella del giudizio al disopra dell'ambito del senso comune e della credenza e costituitisi giudici tra due parti di contraddizione<sup>7</sup>, spogliatisi della caligine dell'ordinaria passione, ascoltino attentamente ed esaminino diligentemente le ragioni di entrambe le parti, e qualsiasi cosa appaia ai sensi evidente, notorio, concesso, certo, amico e familiare lo confrontino imparzialmente, ovunque sia stato richiamato in questione, con quello che al contrario sembra assurdisimo. Così infatti accadrà che, alla fine, di fronte al giudizio degli dèi e degli uomini non risultino aver creduto

2. È da notare che il testo della stampa cinquecentesca, da questo punto, AB, 4r, 10, sino alla fine, muta il carattere da tondo a corsivo, distinguendo così la parte dedicatoria dalla trattazione vera e propria, in cui rientra a pieno titolo, in veste d'introduzione, l'orazione di Jean Hennequin a difesa degli articoli del Nolano.

3. AB, 4r, 17: «Sapientia»; F, 58, 18: «sapientia». Cfr. *Metaph.*, II 3, 995a 3-6.

4. AB, 4r, 10-6 ha: «Credendi consuetudinem Illustrissimi, amplissimi, doctissime DD., potissimam esse causam qua ratio humana a percetione... impeditur...». F, 58, 15-6 inserisce la virgola dopo «consuetudinem» e tra «causam» e «qua».

5. AB, 4r, 22: «commentator»; F, 58, 23: «Commentator».

6. Nel prologo al commentario al libro III della *Physica* aristotelica (vd. *Aristotelis De Physico auditu libri octo. Cum Averrois... commentariis*, Venetiis 1562, comm. 60, c. 36D).

7. AB, 4v, 8-9: «inter duas contradictionis partes constituti iudices, ordinarii exuti affectus caligine...». F, 59, 9 sopprime la virgola tra «iudices» e «ordinarii», ma non vedo l'opportunità di riferire «ordinarii» a «iudices», piuttosto che ad «affectus».

senza ragione, come crede l'ignobile volgo, servile e stupido<sup>8</sup> gregge, nel profondo dell'oscurità e nel baratro dell'ignoranza, come se fosse stato collocato nella luce meridiana e nella verità evidente; come anche tutti quelli che possono essere persuasi che mai può essere verità divina quella che sfugge e paventa il senso, e ciò che è schiettamente naturale, e l'umano giudizio.

Io, uditori, vedendo chiaramente, e vedendo con la mente<sup>9</sup>, le tenebre della filosofia sofistica procedere in lungo e largo con onore e stima contro il bagliore della luce della verità, e trionfare con la massima presunzione, in maniera tale che la verità, come caligine oscura, sia da esse, come dallo stesso sole, rigettata fuori a fischi da ogni parte, e, insomma, non sia neppure ritenuta degna di replica e di critica, sono stato costretto a star fermo a lungo e a trattenermi dall'intraprendere il compito tanto arduo (tuttavia a prima vista) di sostenere una causa così trascurata, compito per il quale mi sarei dovuto adoprare con le mie proprie forze per cercare di abbattere l'edificio innalzato dalla cattedra della sapienza, l'autorità così ben adorna e tanto strenuamente difesa da Aristotele e dai suoi simili, e tirar fuori dal profondo della caligine la verità per così dire insudiciata. Ma chi conterrà più a lungo occulto nel petto il fulgore di una luce accesa (perché non si diffonda nell'aria)? Se dunque non vi è impedimento da parte di quelli e di qualsiasi altro, trionfino finalmente (se così piace al cielo) lo splendore della verità, la maestà della vera luce, l'eccellenza della causa, il vantaggio dell'occasione offertasi, e la speranza riposta in ciò: è necessario, per la vicissitudine delle cose, che accada<sup>10</sup> che, come la luce diurna e le tenebre della notte si succedono alternandosi reciprocamente, così nell'orbe dell'intelligenza la verità e l'errore<sup>11</sup>. Ciò stesso è provato anche dalla testimonianza dei nostri avversari, se Aristotele nel primo libro del *De coelo et mundo*<sup>12</sup> e nel primo dei *Meteorologica*<sup>13</sup> afferma qualcosa del tutto simile a quel che asserisce Pla-

8. AB, 4v, 18: «stultum»; F, 59, 17: «stupidum».

9. AB, 4v, 25-8: «Ego plane (auditores) videns, et ex animo videns longe lateque sophisticae philosophiae tenebras... ita grassantes». F, 59, 24 integra, inserendo una virgola tra «videns» e «longe».

10. AB, 5r, 18-9 e F, 60, 14-5: «spesque in eo sita, quod necessarium est... fieri».

11. AB, 5r, 18-21: «necessarium est rerum vicissitudine fieri ut quemadmodum alternatim diurna lux noctisque tenebrae mutuo succedunt, ita in orbe intelligentiarum veritas et error». F, 60, 15 inserisce una virgola tra «fieri» e «ut».

12. *De coelo*, I 3, 270b 13-24.

13. T 5, 25: «Meteorologicorum»; F, 60, 20-1: «Meteorologicorum». Vd. *Meteor.*, I 3, 339b 25-30.

tone nel *Cratilo*<sup>14</sup>. È necessario – dice – che le medesime opinioni ci raggiungano non una, né due, ma infinite volte.

Nulla dunque impedisca che io sia davvero<sup>15</sup> fautore, difensore, approvatore di nuove opinioni, dato che se i miei accusatori considerino più profondamente, vedranno che l'antica opinione non è se non quella che un tempo nuova venne alla luce<sup>16</sup>, così come anche questa stessa nella quale ora trovo sostegno non è così nuova per questo tempo e più deplorabile presso coloro che hanno minore competenza, di quanto non fu ritenuta un tempo l'opinione antica, ed è stimatissima presso coloro che sono esperti di cose naturali. Non vi è servo che non provenga da antichi re, non vi è re che non provenga da antichi servi, giacché a questo modo la lunga età e la sorte mescolano le cose degli uomini. Non giudicheremo forse in maniera simile riguardo alle ignote e alle illustri opinioni? Dunque, sebbene nella radice sia dato di scorgere l'aspetto oscuro e scabroso, senza dubbio vi sarà riconosciuta da me la pianticella così come<sup>17</sup> alla fine l'esemplare di un nobilissimo albero<sup>18</sup>, e vi si nasconderà una serie di frutti illustri<sup>19</sup>; e dove all'inizio si è presentato il duro lavoro, si abbia alla fine il frutto più glorioso, davvero tanto più eccellente, quanto più singolarmente in qualche modo, ci muoviamo con ogni zelo nel sentiero della verità calpestato dai piedi di pochissimi; cosicché di qui emerga più desiderato ciò che da lunghe e maggiori tenebre era stato oppresso e sopraffatto. E se è così, perché ci è imputato a colpa il fatto che, condotti da una luce più nobile, ci allontaniamo dalla famiglia di Aristotele, e dalla folla della volgare filosofia, per così dire, ci ritiriamo in una certa solitudine, se una volta allo stesso Aristotele fu concesso di essersi allontanato dalla verità, di aver degenerato da genitori di grande sapienza e da guide eccellenti e di essersi a loro ribellato? E se con l'approvazione del senso fallace e dell'opinione, con la costruzione di un acuto sofisma e con la dappocaggine di una tradizione che consiglia male, si è spianato la strada per introdurre tanti e così grandi er-

14. *F*, 60, 19 legge: «ei, quod asseruit Plato in Cratilo, consimile...» inserendo due virgole che mancano in *AB*, 5r, 23-4. Vd. *Crat.* 410b 6-8.

15. *F*, 60, 24-5: «Nihil igitur impediat quod novarum opinionum demum sectator...», aggiungendo, senza motivazioni, «demum» che non si trova in *AB*, 5v, 1.

16. *AB*, 5v, 2-3: «videbunt non esse antiquam opinionem quae aliquando nova non extiterit». *F*, 60, 27 legge una virgola dopo «opinionem».

17. *AB*, 5v, 15 ha «sicubi», che *F*, 61, 10 corregge «sicuti». Seguendo *AB* si tradurrebbe: «senza dubbio giudicherò buona la pianticella ovunque si dia infine il modello di un nobilissimo albero».

18. *AB*, 5v, 13-5 ha: «Hinc mihi quantumvis in radice obscuram atque salebrosam faciem contingat inspicere, probabitur...». *F*, 61, 8 aggiunge giustamente una virgola dopo «mihi».

19. *AB*, 5v, 17 e *F*, 61, 12 hanno in questo luogo la virgola, ma nella resa italiana risulta più opportuno il punto e virgola.

rori a danno dei tempi ed ha allestito un edificio vasto più che robusto e per così dire un baluardo; perché non dovrei credere che io, dotato di un senso più sano e regolato, con dimostrazioni vive ed efficaci e con le voci della stessa natura che esplica se medesima, non possa pronunziare, palesare, rivelare il vero fulgore della luce che sorge dai nostri ingegni<sup>20</sup>, cosicché appaia chiaro quanto sia ben accetto, vero, coerente e saldo ciò che proponiamo e raccomandiamo e quanto estraneo, incoerente e debole<sup>21</sup> e con il peso rovinoso di se stesso ciò che neghiamo e disprezziamo, dal momento che nella natura non può esservi nulla di più discorde che questo, mentre nulla può esservi di più conveniente che quello sotto ogni riguardo<sup>22</sup>? Per quanto grande, certamente, sia il frutto preziosissimo che è celato sotto i Sileni, quel divino simulacro della verità che si nasconde sotto l'apparente superficie di asserzioni impossibili, che la spregevolissima consuetudine di credere osserva contorto<sup>23</sup> nella superficie multiforme e obliqua di uno specchio, rimossi gli stessi ingannevoli intermezzi, esca allo scoperto.

Per il momento preferisco al cospetto degli occhi degli Dei (con i quali suppongo che mi vedano) una gloria senza regno, che un inglorioso regno davanti alla stoltissima moltitudine. Anzi, mentre posso sicuramente promettermi che l'opinione vera perdurerà e produrrà nelle menti dei sapienti profonde radici, quella fallace e sofistica, invece, sebbene per poco abbia trionfato (per quanto quel tempo appaia lunghissimo), sarà spazzata via lievissima da un vento lievissimo e decadrà: poiché riteniamo che sia piantato in un campo arido ciò che è fondato sulla sola opinione, cui non sia sotteso nessun sostegno di verità. Sebbene dunque più lenta, tuttavia più vigorosa risorgerà alla fine la stessa verità<sup>24</sup>, che l'opinione comune spesso<sup>25</sup> demolisce. Infatti quanto più profondamente quest'ultima la seppellisce con il biasimo, tanto più impetuosamente alla fine la stessa verità (anche per i geni perversi e per gli spiriti misantropi, loro malgrado) romperà allo scoperto.

Dica dunque, chiunque voglia, che le nostre asserzioni sono simili a

20. La virgola presente in *AB*, 6r, 10 tra «ipsiusmet sese explicantis naturae vocibus» e «verum ingeniis nostris exorientis luminis fulgorem» è soppressa in *F*, 62, 3.

21. *AB*, 6r, 14-5 ha: «alienum, inconstans et infirmum...». *F*, 62, 7 aggiunge una virgola dopo «inconstans».

22. Si è ritenuto opportuno, per una migliore intelligenza del testo, sostituire i due punti presenti in *AB*, 6r, 18 e in *F*, 62, 10 con il punto interrogativo.

23. *AB*, 6r, 23-4: «contortum»; *F*, 62, 15: «contortum».

24. *AB*, 6v, 11 non ha la virgola tra «veritas ipsa» e «quam sepe communis opinio convellit», che *F*, 62, 28 aggiunge.

25. *AB*, 6v, 11: «sepe»; *F*, 62, 29: «saepe».

quelle che si trovano presso Luciano nel libro sulle vere narrazioni<sup>26</sup>; dicano<sup>27</sup> che la stessa verità nuota contro il turbinoso torrente dell'autorità dei sommi ed eccellentissimi filosofi, rimproverino l'esiguo numero di coloro che sono d'accordo<sup>28</sup> con noi<sup>29</sup>: da ciò infatti non sembrerà che abbiano conseguito alcun risultato con il loro argomento in base al quale tanto noi con i nostri appariamo folli, quanto essi con i loro numerosissimi sono tenuti per assennati.

Senza dubbio a nulla giova, se secondo l'opinione del volgo stiamo bene, allorquando siamo veramente malati, a nulla nuoce se, secondo la sua valutazione stiamo male, mentre di fatto siamo in salute, che tanto più lo teniamo in gran conto a questo proposito, quanta più importanza ha la salute o la malattia dell'anima, rispetto a quella del corpo; dal momento che quanto più questa è superata da quella, tanto più adeguatamente è ricercata e più gloriosamente conseguita. Anzi, se la raccomandazione comune non si conforma a ciò, situazione in cui si trova il più delle volte il maggior numero di malati e di stolti, questi ultimi reputano se stessi i più sani e i più sapienti.

E per ricominciare di nuovo l'argomento come da un altro capo, ammettiamo pure che io come anche altri (o pochissimi o moltissimi che siano) sia tratto in inganno e in errore, tuttavia non crederò di essere ingannato né di essere posseduto dalla caligine dell'errore. Chiedo, allora, che specie di argomento sarà<sup>30</sup> quello per cui mentre da una parte vedo un solo Nolano, prossimo, presente, neoterico e non abbastanza gradito alla moltitudine, anzi piuttosto sgraditissimo, in quanto colui il quale si trova d'accordo con essa per pochissimo e quasi in nulla, e al quale anzi sembra fornire una qualche testimonianza l'esiguo catalogo di alcuni uomini distanti molto tempo dalla memoria (sia che consideriamo la fama della sapienza più vera, sia la stessa opinione<sup>31</sup> e l'autorità), quali sono i Caldei, i Pitagorici<sup>32</sup>, e di alcuni profeti, la cui opinione è racchiusa e svolta dai po-

26. *Verae historiae*. Vd., in particolare, I, 10-29.

27. *AB*, 6v, 18: «Dicant», che sembrerebbe seguire un punto anziché un punto e virgola, come invece legge *F*, 63, 3, correggendo «dicant».

28. *AB*, 6v, 20-1: «consentientum»; *F*, 63, 6: «consentientium».

29. Si sostituisce la virgola presente in questo luogo in *AB*, 6v, 21 e *F*, 63, 6 con i due punti.

30. *AB*, 7r, 12 non ha la virgola che *F*, 63, 25 inserisce tra «quid argumenti quaeso erit» e «si dum ex una parte unum video Nolanum proximum...».

31. *AB*, 7r, 20 ha una virgola tra «sive sensum spectemus ipsum» e «et auctoritatem», che *F*, 64, 4 sopprime.

32. L'espressione di *AB*, 7r, 21 «quales sunt Chaldei, Pythagorici» si trova in *F*, 64, 5 compresa tra virgole e «Chaldeis» è corretto: «Chaldaei».

steri<sup>33</sup> in metafore; dall'altra parte vedo invece tanti primi forgiatori<sup>34</sup> della sapienza umana, con il loro seguito così numeroso, che, per tanti secoli, in tante regioni, così ottimamente dominarono da tutte le tribune sulle scienze<sup>35</sup>. Io insieme a pochi altri propenderei ancora di più verso questa parte più spregevole, o almeno (in proporzione al criterio) potrei essere propenso nella stessa misura all'una e all'altra. Astenetevi, per favore, da questa sentenza, la quale, posto questo come principio e fondamento, segue come per necessità<sup>36</sup> e sembra possa essere dedotta, e permettetemi di tenere ancora sospeso il giudizio fino a che non sia confutato con altri più numerosi argomenti e ragioni giudicati validi nel collegio dei filosofi, cosicché sia forse infine trascinato nella opinione che preferite. Sono sicuro che mi perdonerete di buon animo questo indugio per la stessa ragione per cui ritengo che voi non ignorate ciò che per me poté essere manifesto, cioè che la compagnia più folta non rimane per sempre la più sicura né così solida da non poter essere talora facilmente smentita e dissipata da un solo individuo; specialmente dove si hanno molte contese, molte confusioni, molte dispute, innumerevoli discordie, nulla di ordinato, nulla di chiaro, nulla di sicuro, e dove, eccetto che nell'unità della fama, della professione e dell'origine niente vi è di conforme. Dove<sup>37</sup>, ad eccezione di coloro che siano stati assoldati a pagamento, o che siano tratti dal timore di un danno, tutti contraddicono tutti, chiunque è isolato, ciascuno non approva affatto nessun altro, e perciò tutti sono stolti di fronte al giudizio di tutti, tranne che di fronte al proprio<sup>38</sup>; quale indizio di falsità e cecità maggiore di questo può mai esservi? Perché, diremo, se da quest'altra parte fosse confutata l'opposizione, con il fatto che il numero dei consenzienti, dei seguaci o (se preferisci) dei discepoli divenisse superiore, non potrebbe avvenire qualcosa di simile? È proprio, certamente, di un'indole ignobile voler giudicare insieme alla moltitudine, in quanto moltitudine: se pure la verità non è discorde dall'opinione del volgo e dall'affermazione dei più, non per questo alcuno si deve ritenere dotto perché tale sia ritenuto. Dunque si inganna volutamente colui che presta fede senza riflettere quando non è costretto a prestar fede senza riflessione, quando non senza ragione occorre

33. *AB*, 7r, 23: «posteriroibus»; *F*, 64, 7: «posterioribus».

34. *AB*, 7r, 24-5 ha: «protoplastes» che *F*, 64, 8 corregge: «protoplastas».

35. *AB*, 7r, 25-7: «qui de suggestibus universis tot seculis, in tot regionibus, tam egregie musis imperitarunt». *F*, 64, 10 inserisce una virgola dopo «universis».

36. *AB*, 7v, 2-4: «Ab hac sententia quae hoc posito veluti principio atque fundamento veluti necessario subsequitur...»; *F*, 64, 14-5 integra, inserendo le virgole tra «sententia» e «quae», tra «quae» e «hoc» e tra «fundamento» e «veluti».

37. *AB*, 7v, 20: «Ubi praeter quam si fuerint vel mercede conducti... omnes omnibus contradicunt». *F*, 65, 1 inserisce una virgola tra «Ubi» e «praeterquam».

38. Si sostituisce nella versione italiana la virgola presente in questo luogo in *AB*, 7v, 25 e *F*, 65, 6 con il punto e virgola.

assentire e aderire, quando il lume della nostra scienza e della nostra coscienza non esprime il proprio consenso. Questa cosa dunque osservo<sup>39</sup>, che è maggiore occasione di felicità essere sapienti nella verità al di qua dell'opinione, che nell'opinione al di qua della verità, specialmente<sup>40</sup> perché accade troppo spesso di dichiarare (lo stesso volgo lo riconosce) che niente è più incline all'errore che l'opinione del volgo; nonostante che, non nel caso in cui si richieda di definire riguardo alla verità, ma dove si debbano istituire leggi, sancire le pratiche religiose<sup>41</sup> e dove vi sia da deliberare quelle cose che giovano alla convivenza dei popoli, penso che la voce del popolo (ove sia stato deciso di comune accordo) sia da ritenere come la voce di Dio.

Dunque, qui dove è concesso di pensare liberamente, e dove si permette di poter contemplare in lungo e largo, perché non sembri che ci siano stati donati invano gli occhi del senso e dell'intelletto, che chiudiamo secondo il capriccio di stolti ciarlatani e di ignoranti<sup>42</sup> e perché non appariamo ingrati al dio benefico e alla natura, caviamoci tali occhi e gettiamoli via; come se questi doni non potessero persistere insieme ad altri doni degli stessi numi e come se la verità potesse opporsi ed esser contraria alla verità, la vera luce alla vera luce. Anzi, paventando noi stessi, fuggiamo quella potenza discernente e contemplativa<sup>43</sup>, che discende dalla sostanza ed essenza della nostra natura. Memori della divinità che abita in noi, e della luce che permane nella roccaforte del nostro animo, rivolgiamo gli occhi della considerazione da questa parte, dove, se esaminiamo la cosa più da vicino (come è conveniente), certamente apparirà che abbiamo raggiunto quella conoscenza<sup>44</sup>, della quale non si trova nulla di più bello, nulla di più degno, nulla di più affine alla verità o di più consono alla natura che chiama a sé a gran voce, né di più fermo contro i sofismi ingannevoli e la credulità di profezie deliranti.

Allora si potrà vedere l'animo capace di levarsi in volo, quando già da molto tempo era stato rinchiuso in questo angustissimo carcere, da dove come attraverso fessure e fori più stretti tendeva l'ottusa pupilla degli occhi verso le orbite lontanissime delle stelle; le ali del quale inoltre (ovvero il suo abito) come incise dal coltello di un'ebete credulità non si dispiega-

39. *AB*, 8r, 9-12: «Illud ego considero quod beatius est citra opionem in rei veritate... sapere...»; *F*, 65, 19-20 inserisce una virgola dopo «considero» e corregge: «opinionem».

40. *AB*, 8r, 12: «presertim». *F*, 65, 21 corregge: «praesertim».

41. *AB*, 8r, 16: «relligionum». *F*, 65, 25 rende: «religionum».

42. *AB*, 8r, 23: «ignorantum». *F*, 66, 6 corregge: «ignorantium».

43. *AB*, 8r, 28-8v, 2: «potentiam illam discretivam et contemplativam quae est de substantia...». *F*, 66, 12 inserisce una virgola dopo «contemplativam».

44. *AB*, 8v, 6-11: «illam certe notitiam nos videbimus esse consequutos qua nil pulchrius... invenitur». *F*, 66, 18 inserisce una virgola dopo «consequutos».

vano oltre il velame delle dense nubi alla vista del grandissimo universo, e il quale immaginava che, costruito con maestria dagli inganni della propria fantasia, un mezzo più che bronzeo e adamantino si intromettesse tra noi e la gloria degli dèi invisibili<sup>45</sup>. Ora libero da quell'orrore di un'infinita mortalità, di un'ira fatale, di un plumbeo giudizio, di un'incolumità del tutto incerta, di un amore parziale, di eterne Erinni, di porte adamantine e di catene mai esistite, penetra un aere e uno spazio massimamente capace<sup>46</sup>, in quanto infinito, di tanti e tanto grandi mondi, restituito ai quali attraversa il cielo più limpido, percorre le stelle, vola oltre i margini immaginari del mondo, e davanti allo stesso spariscono i confini di quell'ottava, di quella nona, di quella decima e delle altre sfere che la cecità dei filosofi e la vanità dei matematici si immaginarono<sup>47</sup>. Qui, in presenza di ogni senso e ragione, con le chiavi di una solertissima indagine<sup>48</sup>, sono aperti i serrami della verità, i ciechi sono illuminati, le lingue dei muti si sciolgono, coloro che zoppicano riguardo a questioni spirituali e che sono incapaci di procedere intellettualmente sono resi sicuri e raddrizzati, non appena la ragione lanciandosi più in alto e sollevando se stessa rende presenti gli astri a quegli stessi e quegli stessi agli astri non meno che se essi stessi percorressero gli abitacoli e le regioni del sole, della luna<sup>49</sup> e degli altri astri; dal momento che apparirà del tutto apertamente quanto quegli stessi astri possano risultare simili a questo mondo che abitiamo, quanto dissimili, quanto minori o peggiori, o quanto maggiori o migliori<sup>50</sup>. Da qui siamo innalzati ad una migliore contemplazione di questo nume e madre (nel cui seno siamo prodotti, allevati e accolti) perché non la stimiamo più<sup>51</sup> un corpo senza anima, o (come affermano falsamente) la sentina delle sostanze corporee. Senza dubbio sarà manifesto che se abitassimo il globo della luna e

45. L'espressione di *AB*, 8v, 21: «inter nos, invidentiumque deorum gloriam» si trova in *F*, 67, 4-5 incisa da virgole.

46. *AB*, 9r, 1 non ha la virgola che *F*, 67, 11 inserisce tra «capacissimum» e «utpote infinitum subit...».

47. *AB*, 9r, 3-6: «ipsique octavae illius, nonae illius... et aliarum quas philosophorum caecitas mathematicorumque vanitas sibi finxit sphaerarum, moenia evanescent»; *F*, 67, 15-6 inserisce la virgola dopo «aliarum» e dopo «finxit» omettendola dopo «sphaerarum».

48. In *AB*, 9r, 7-8 «solertissimae inquisitionis clavibus» non è inciso da virgole come legge *F*, 67, 17-8.

49. *AB*, 9r, 14: «Solis Lunae caeterorumque astrorum per habitacula discurrent». *F*, 67, 24-5: «solis, lunae, caeterorumque astrorum per habitacula discurrent».

50. *AB*, 9r, 15-7: «siquidem ea ipsa quam huic quem incolimus mundo similia, quam dissimilia... possint existere apertissime videbitur»; *F*, 67, 25-68, 2 inserisce la virgola dopo «ipsa» e dopo «existere».

51. *AB*, 9r, 20 e, come segnala Fiorentino, il testo del Gfrörer, non hanno virgola tra «ne ultra» e «eam sine anima corpus esse existimemus». Non risulta, tuttavia, strettamente necessaria l'integrazione di *F*, 68, 5.



di altre stelle, vivremmo in un luogo o simile o forse peggiore, come è pur vero che corpi tanto buoni e forse migliori si rinvencono nell'orbita della circonferenza visibile; allo stesso modo che in quegli individui che sono presso di noi possiamo riconoscere diverse specie di perfezioni e gradi. Da ciò comprendiamo che tante stelle e tanti astri sono una moltitudine di un milione e passa di numi<sup>52</sup>, che si ergono a contemplazione del primo, universale, infinito, eterno efficiente. La ragione non è più stretta dai ceppi di fantastici mobili, non più è assoggettata all'autorità di otto, nove e dieci motori. Ammettiamo infatti un unico cielo, regione eterea ed immensa, nella quale come questo magnifico astro, che chiamiamo terra, così anche altri infiniti rispettando a vicenda le proprie distanze, per la vita perpetua e la luce<sup>53</sup>, resistono in equilibrio sui propri pesi. Questi sono quei corpi fiammeggianti che<sup>54</sup> annunziano la gloria della maestà di Dio e le opere delle sue mani. Da ciò siamo mossi a svelare l'infinito effetto dell'infinita causa, e siamo condotti per mano alla contemplazione della divinità non come fosse al di fuori, separata e lontana da noi, ma in noi stessi (in quanto posta ovunque integralmente), poiché è senza dubbio più intima a noi questa stessa, di quanto noi stessi possiamo esserlo a noi; se essa è veramente, di tutte le essenze e del tutto, l'essere sostantifico e il centro essenzialissimo. Donde si reputa che debba essere ricercata non meno dagli abitanti degli altri mondi presso di noi, che da noi presso di essi. Infatti, rispetto alla luna<sup>55</sup> e a qualunque astro noi siamo astro e cielo non meno di quanto le stesse cose dell'universo possano esserlo rispetto a noi. Da ciò infine uno fra di noi, quanto si voglia solo, quanto si voglia annunziante a se stesso e alle muse con il canto<sup>56</sup> e con la sapienza, trionferà contro miriadi di generale ignoranza. Intanto il criterio di discernimento non sia conforme agli schiamazzi diffusi, vuote autorità di sognatori<sup>57</sup>, non alle testimonianze di cose colte con la vista, ma alla forza del senso più regolato e allo sguardo dell'ingegno più fulgido; se riguardo alla luce<sup>58</sup> e al colore occorre prestar fede al giudizio di uno solo che realmente vede, per quanto protesterà l'ignoranza di tutti quelli che furono, sono e saranno ciechi; e se il numero di tutti gli stolti non eguaglierà mai il prezzo e il valore di un solo

52. AB, 9v, 2-5: «numerum numinum decies centenorum millium et ultra contemplationi primi, universalis, infiniti, aeterni efficientis adstantium». F, 68, 15 aggiunge una virgola dopo «ultra».

53. AB, 9v, 10-2: «ita et alia infinita proprias ab invicem distantias obtinentia, ad perpetuam vitam atque lumen proprijs consistunt librata ponderibus». F, 68, 24 inserisce una virgola dopo «lumen».

54. AB, 9v, 13: «quae»; F, 68, 25: «quae».

55. AB, 9v, 25: «Lunae»; F, 69, 8: «lunae».

56. AB, 10r, 1: «Musisque»; F, 69, 11: «musisque».

57. AB, 10r, 4: «somniautum»; F, 69, 14: «somniautum».

58. AB, 10r, 6-8: «si de lumine deque colore vere unius videntis acquiescendum est iudicio». F, 69, 16 inserisce una virgola dopo «lumine».

sapiente. Stando così tali cose e altre ancora (che tralascio di dire) rimarremo in dubbio, voglio dire<sup>59</sup>, rimarremo in dubbio fino a quando non sarà lecito trattare la causa più liberamente e più sinceramente. E non si oppongano i discepoli di Aristotele, che quanto non crediamo che siano più oculati dello stesso Maestro, tanto più asseriamo che a torto aborriscono questa nostra opinione. Infatti meno del loro capo possono vedere coloro che, per esempio, solo a sentirne il nome disdegnano<sup>60</sup> il vuoto che Aristotele si sforza di confutare con molti argomenti. L'infinita mole dell'universo e questa dimensione respingono come palesamente erronea, laddove Aristotele si arma secondo le proprie forze come di fronte ad una nobile causa. La quiete della terra, della quale i più stolti di tutti ritengono che soltanto gli stolti dubitino, Aristotele la riteneva degna di molteplice fulcro per la gravità delle asserzioni contrarie<sup>61</sup>. Riguarda quest'argomento infatti ciò che la metà del secondo e tutto il quarto libro del *De coelo et mundo*<sup>62</sup> cerca con ogni premura di concludere. Noi d'altra parte crediamo, oltre a ciò, che l'argomento spregevole per i pugnaletti<sup>63</sup> aristotelici<sup>64</sup>, e spiacevolissimo per il loro capo, risulterà finalmente ottimo per tutti coloro che considereranno sufficientemente meglio. E se perciò accade che mi opponga a tutti i Peripatetici, che debba temere gli stessi (in quanto avversari della mia causa), fra tutti temerò al massimo grado coloro che, mossi più dalla fede e dalla fama di quella dottrina che dalla comprensione della medesima, producono tanto più numerosi discorsi, quanto minori argomenti<sup>65</sup>. Tuttavia, comunque sia, non perciò desisterò dal proposito secondo il quale non mi sono adoprato per procurarmi favore, ma perché appaia chiaro per quali ragioni potrei essere condannato; non mi sono rivolto a negare con violenza la parte opposta, ma ad esaminare le ragioni per cui sono costretto a pensare in altro modo<sup>66</sup>. Sebbene non ignori che, per la massima parte, coloro che si danno alle pubbliche dispute si mo-

59. *F*, 69, 22 integra *AB*, 10r, 13, comprendendo «inquam» tra virgole.

60. *AB*, 10r, 20: «contemnent»; *F*, 69, 28-9: «contemnunt».

61. *AB*, 10r, 26-8: «multiplici fulcro, pro contra asserentium gravitate dignam existimavit Aristoteles, Ad hanc enim causam pertinet...»; *F*, 70, 6-7 aggiunge una virgola dopo «gravitate», sostituisce la virgola dopo «Aristoteles» con i due punti e «Ad» con «ad».

62. *AB*, 10v, 1: «Caelo»; *F*, 70, 8: «coelo».

63. *AB*, 10v, 3: «pugiumculis»; *F*, 70, 10: «pugiunculis».

64. *AB*, 10v, 2-3: «Aristotelicis»; *F*, 70, 10: «aristotelicis».

65. *AB*, 10v, 8-11: «eos maxime omnium formidabo, qui magis fide, famaue illius doctrinae, quam ejusdem intelligentia commoti, tanto plures orationes quanto pauciores rationes effundent». *F*, 70, 17 aggiunge una virgola dopo «rationes».

66. *AB*, 10v, 11-6: «Ut ut autem sit non propterea ab incepto desistam, qui non huc me contuli ut comender, sed ut quibus rationibus damnari possim appareat, non importune oppositam partem negaturus, sed rationes quibus aliter sentire cogar inquisiturus». *F*, 70, 18-22 inserisce la virgola tra «sit» e «non», dopo «contuli»,

strano più intenti a procacciarsi la vittoria e la gloria che ad indagare con zelo la verità. Ciononostante<sup>67</sup>, se da una parte o da entrambe le parti o al contrario da nessuna delle due parti vi sia qualche errore, tutti devono certamente sperare che il nostro impegno non sarà affatto vano. Dalla discussione deriverà infatti che coloro che in principio con più insolenza si ingannano, alla fine, indotti più spesso dalla verità che ridesta l'animo, si allontanano a poco a poco dalla falsità<sup>68</sup>. E se con il lume dell'intelligenza non raccogliamo all'istante una messe, ma i semi gettati promettono di attendersi che con il tempo<sup>69</sup> giungeranno a maturità, ciò stesso certamente non avviene al di qua dell'ordine della natura, la quale non immediatamente, ma con un certo trascorso di tempo<sup>70</sup>, elargisce tutte le cose. Intanto, dunque, vi prego e vi scongiuro (poiché il massimo impedimento alla scienza, anzi<sup>71</sup> la stessa ignoranza è ritenere di sapere<sup>72</sup>, per cui il sofista non indaga oltre, distogliendo le orecchie e la mente dal contraddittorio) di accordarci su quel principio, secondo il quale almeno per un certo tempo crediamo, supponiamo, immaginiamo di non sapere; cosicché di qui possa aggiungersi forse un po' di prudenza al nostro lume, finché o, percepita la verità almeno di una luce debolissima o un po' più forte, abbiamo la conferma delle tenebre degli avversari ed estranei o degli amici e delle proprie<sup>73</sup>, o, riconoscendo la nostra cecità, ci correggiamo, allontanate le tenebre che si nascondono sotto forma di luce. Fino a che, dunque, non si sia appurato di che cosa in realtà ciascuno è capace, costituitici tutti giudici in comune, così da poter produrre una sentenza più sincera, riteniamo, riguardo le asserzioni contrarie, che siano possibili entrambe. Prego voi, dunque, ingegnosissimi Professori delle scienze, di fronte alla maestà della verità, di provvedere a condurre la questione in modo tale da apparire nella causa non tanto gli attori ingiusti e severi, quanto piuttosto i

dopo «possim» e dopo «cogar»; legge «commender» anziché «comender» e i due punti anziché la virgola dopo «appareat».

67. *AB*, 10v, 20: «Nil ominus»; *F*, 70, 26: «Nihilominus».

68. *AB*, 10v, 23-6: «Ex disputatione enim fiet ut qui in principio insolentius falluntur, tandem veritate saepius animum refricante coacti, sensim a falsitate descendant». *F*, 70, 29-30 inserisce le virgole tra «fiet» e «ut» e tra «tandem» e «veritate».

69. *AB*, 10v, 28-11r, 2: «sed tempore, ad maturitatem iacta semina profectura expectanda proponuntur,...». *F*, 71, 3 sopprime la virgola dopo «tempore».

70. In *AB*, 11r, 3-4 «sed certo temporum discursu» non è compreso tra virgole, come invece in *F*, 71, 6.

71. *AB*, 11r, 6: «immo»; *F*, 71, 8: «imo».

72. *AB*, 11r, 6-7: «immo ipsissima ignorantia sit, putare se scire». *F*, 71, 9 sopprime la virgola dopo «sit».

73. *AB*, 11r, 12-5: «dum vel adversariorum seu alienarum, vel amicorum seu propriarum tenebrarum aut saltem incertissimae lucis perspecta veritate...». *F*, 71, 15 pone una virgola dopo «tenebrarum».

giudici più equi e pacifici, e perché sembriate confermare la vostra o abbattere l'altrui opinione non tanto con il fervore dell'orazione quanto con il peso gravoso degli argomenti.

Ho parlato.

GERMANA ERNST

ANCORA SUGLI ULTIMI SCRITTI POLITICI  
DI CAMPANELLA.

I. GLI INEDITI *DISCORSI AI PRINCIPI*  
IN FAVORE DEL PAPATO

Nel 1961 Luigi Firpo dava notizia, con comprensibile emozione e soddisfazione, del rinvenimento, avvenuto grazie a una «circo- stanza fortuita tanto improbabile da parere incredibile»<sup>1</sup>, di sette scritture politiche di Campanella del 1636, inedite e sconosciute – e di recente Enzo Baldini, a conclusione dell'affettuoso e penetrante ritratto dello studioso premesso alla bibliografia completa degli studi firpiani su Campanella, ha riproposto il vivace reso- conto dell'avventuroso viaggio di Firpo a Parigi, sulle tracce del collezionista che l'aveva anticipato nell'acquisto di un codice mi- scellaneo, in cui egli aveva acutamente intravisto la possibilità che fossero compresi scritti campanelliani<sup>2</sup>. Entrato in possesso del prezioso manoscritto, lo studioso, nel darne notizia alla comunità scientifica, pubblicava tre dei sette scritti, e precisamente le allo- cuzioni *A Genua; Al duca di Savoia; A Ferdinando II granduca di To- scana*<sup>3</sup>. In tempi successivi, pubblicava altri due dei testi inediti: due epistole latine indirizzate la prima a un non identificato genti- luomo francese, la seconda al re Luigi XIII<sup>4</sup>. Tutti e cinque gli scritti, che risalgono al 1636 e riguardano la situazione politica del tempo, rientrano nel più ampio progetto di una serie di interventi volti a sostenere la politica francese e a denunciare l'inesorabile declino della potenza spagnola.

1. L. Firpo, *Gli ultimi scritti politici del Campanella*, «Rivista storica italiana», LXIII (1961), pp. 772-801; cfr. anche Id., *Gli «opuscoli» del Campanella in Tommaso Campanella (1568-1639). Miscellanea di studi nel IV centenario della sua nascita*, Napoli 1969, pp. 301-37: 312 ss., dove, p. 324, si suggerisce, come «datazione più verosi- mile» dei presenti *Discorsi*, l'aprile 1635.

2. E. Baldini, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di ricerche e pubblicazioni*, «Bruniana & Campanelliana», II (1996), pp. 325-58: 336-37.

3. *Orationes politicae pro saeculo praesenti (A Genua; Al duca di Savoia; A Ferdinando II granduca di Toscana)*, in Firpo, *Ultimi scritti politici*, pp. 780-801.

4. L. Firpo, *Idee politiche di Tommaso Campanella nel 1636 (Due memoriali inediti)*, «Il pensiero politico», XIX (1986), pp. 197-221: 207-221.

Le prime tre allocuzioni fanno parte del gruppo di quelle *Orationes politicae pro saeculo praesenti* ricordate dall'ultimo Indice degli scritti, che annoverano, oltre alle orazioni al principe di Savoia e a Genova, anche orazioni indirizzate *Ad Batavos*, *Ad Venetos*, *Ad Summum Pontificem*, che non ci sono pervenute, omettendo invece quella al granduca di Toscana<sup>5</sup>. Si tratta di eloquenti appelli rivolti ai signori italiani, perché trovino il coraggio di emanciparsi dall'umiliante e rovinosa soggezione a Spagna, per recuperare, con la libertà, la propria dignità. Nell'allocuzione a Genova, il richiamo a un passato glorioso serve per sottolineare l'attuale condizione di volontaria schiavitù a cui essa è ridotta, accecata dall'avidità di un guadagno più ipotetico che reale, in quanto il denaro ricavato dal regno di Napoli è poi costretta a cederlo a Spagna, sotto forma di un prestito che non verrà mai restituito, e pagando il prezzo di attirare su di sé l'odio e il disprezzo dei vassalli angariati. Quanto a Vittorio Amedeo di Savoia, Campanella gli ricorda le false promesse, la smisurata ambizione, la dissennata crudeltà degli Spagnoli, dissuadendolo dal proseguire l'ambigua politica del padre, che, destreggiandosi fra Spagna e Francia, aveva fatto dei loro conflitti «una bottega di guadagni grandi»: quel doppio gioco ora sarebbe solo rischioso, perché «non è tempo di burlare, ma o di perder tutto o d'acquistarsi regno». Anche il granduca di Toscana, Ferdinando II, viene bruscamente invitato ad aprire gli occhi sulla realtà della sua sottomissione a Spagna, che «è com'un griffone uccello», con gli artigli piantati nei porti e nelle fortezze toscane, e ad abbandonare ogni illusione di alleanza e amicizia con chi lo tiene come «un lepre o una colomba nelle sue mani»<sup>6</sup>.

Nella concisa lettera al gentiluomo sconosciuto (per l'identificazione del quale Firpo propone dubitativamente il nome del medico reale Marin Cureau de la Chambre), Campanella risponde a una delle numerose questioni che l'interlocutore gli va da tempo sottoponendo, con malcelato fastidio per l'importunità delle reiterate richieste, e replica proponendo a sua volta un quesito 'paradossale', un interrogativo a cui non risulta facile rispondere. Se il

5. L'*Index* definitivo delle opere distribuite in dieci tomi fu stampato in calce alla *Philosophia rationalis*; una ristampa moderna in C. Dentice Di Accadia, *Gli scritti di Tommaso Campanella*, «Giornale critico della filosofia italiana», II (1921), fasc. 3, pp. 68-70: 70.

6. *Al duca di Savoia*, pp. 796, 797; *A Ferdinando II*, p. 798.

suo interlocutore l'aveva invitato a precisare quali fossero le cause 'fatali' a sostegno della potenza spagnola e della sua durata, e quale posto occupasse la Francia entro tale concatenazione degli eventi, Campanella, dopo avere ricordato tutta una serie di anomalie e di segni celesti che preannunciano grandi mutazioni, chiede a sua volta che si diano spiegazioni «al prodigio e al paradosso» in virtù del quale l'impero di una Spagna ormai stremata e al tracollo economico si estende su tutto il mondo, mentre il dominio dei Francesi, di gran lunga «superiori per numero, ricchezze, valor militare e armamenti», riesce a stento ad attingere i suoi confini naturali. L'altro, più rilevante memoriale è indirizzato a un «invictissime rex» agevolmente identificabile con Luigi XIII, e si configura, a quanto osserva Firpo, più che come una missiva privata, come un «vero e proprio *pamphlet* politico», volto a influenzare l'opinione pubblica. In queste pagine, redatte con ogni probabilità nel settembre del 1636, Campanella si propone di dissuadere il sovrano dal sottoscrivere un trattato di pace con la Spagna, che egli presenta come rovinoso, mentre da molti viene auspicato in seguito alle umilianti e pesanti sconfitte subite dall'esercito francese in quell'anno, culminate, nell'agosto 1636, nella presa di Corbie, nei pressi di Amiens. Se mi è consentito un ricordo personale, posso ancora risentire tutta l'emozione che vibrava nella voce di Firpo nel far riferimento allo scritto, che considerava il più bello fra quelli ritrovati, nel quale l'esule Campanella aveva l'ardire (secondo la precisa espressione da lui usata) di «prendere per gli stracci» il sovrano francese, emozione che traspare da quanto lo studioso scrive nella presentazione del testo:

L'umile frate straniero si aderge con uno slancio patetico, proponendosi ai governanti della grande nazione che lo ospita, in quel momento di smarrimento avvilito, come la vera guida morale, come colui che esorta ad affrontare le responsabilità e a guardare lontano, toccando le corde della persuasione, stimolando il coraggio e l'orgoglio, attingendo inesauribile energia dall'odio e dal furore.

Sottolineando la particolare efficacia oratoria della chiusa dell'epistola, «vibrante di entusiasmo e di un represso, rovente furore», in cui il sovrano francese è esortato ad assumere con decisione il ruolo di «*liberator orbis, Christianitatis vindex, Ecclesiae Dei propugnator*» nei confronti della tirannia degli Spagnoli, oppressori e distruttori del genere umano, in un passo di eloquenza pari a quella del suo autore Firpo rileva:

Qui non parla più soltanto il consigliere politico, l'avveduto suggeritore di temi di propaganda anti-asburgica: è il vecchio congiurato calabrese, il testimone delle oppressioni del regno, il recluso dei castelli napoletani, che grida la sua indignazione prorompente e si batte perché la grande occasione liberatrice non vada perduta<sup>7</sup>.

Delle sette scritture ritrovate, ne restavano pertanto inedite due, la prima delle quali viene qui pubblicata, mentre la seconda, gli *Avvertimenti a Venezia*<sup>8</sup>, vedrà la luce nel prossimo fascicolo della rivista. Il presente testo va senza ombra di dubbio identificato con lo scritto che nell'Indice viene citato con il titolo di *De Papatus bono ad principes orationes tres* ed è annoverato fra i numerosi opuscoli e trattati che avrebbero dovuto costituire il decimo e ultimo volume degli *Opera omnia*<sup>9</sup>. Si tratta di tre discorsi, volti a riesaminare ancora una volta i rapporti fra principi cristiani e papato, per mostrare come, per la politica dei primi, risulti vantaggioso e irrinunciabile intrattenere rapporti di alleanza e di pieno accordo con il pontefice, che si propone come garante di pace e di giustizia, difensore dei loro diritti e fautore di unione e di difesa contro i nemici della fede. Se queste convinzioni restano costanti nel pensiero di Campanella (e non a caso egli cita, ancora una volta, la perduta *Monarchia dei cristiani*, che risale ai lontani anni giovanili del soggiorno a Padova), fra gli elementi del quadro che invece mutano, il più vistoso riguarda senza dubbio la sconfessione e il ripudio del monarca spagnolo come congregatore del gregge cristiano, mostratosi inadeguato alla sua alta missione profetica, per riconoscere nella Francia la nuova potenza egemone e assegnare al suo sovrano il ruolo di difensore dell'unità e libertà cristiana.

Nel primo dei presenti discorsi, riprendendo alla lettera talune espressioni di altri testi, in particolare dei giovanili *Discorsi ai principi d'Italia*<sup>10</sup>, l'autore sottolinea come il papato, non essendo il «principato d'alcuna famiglia o nazione particolare», non miri al-

7. Firpo, *Idee politiche*, p. 201. Per la datazione dell'epistola, e la sua identificazione, o quantomeno la prossimità, con l'opuscolo citato nell'*Index*, p. 70, come *A quibus desiderari pax debet secundum politicam*, cfr. Firpo, *Gli «opuscoli»*, p. 317.

8. Cfr. la Nota al testo, numero 4. Per talune indicazioni sul contenuto del testo, senz'altro da identificarsi con l'opuscolo citato nell'*Index* come *Politica consultatio contra praedeterminatores ad Venetos*, cfr. Firpo, *Gli «opuscoli»*, pp. 324-28.

9. Cfr. Firpo, *Gli «opuscoli»*, pp. 321-24.

10. *Discorsi ai principi d'Italia*, in particolare disc. IX, p. 152 ss.



l'espansione del proprio potere e delle proprie ambizioni personali: esso invece ha un carattere di universalità, che si rivolge a «tutti virtuosi di tutto il mondo», favorendo la diffusione del sapere, «acciò tutti studiosi potessero farsi atti al governo della chiesa», mentre i principi tiranni, secondo una tenace convinzione espressa in numerose occasioni, «desiderano e procurano l'ignoranza de lor vassalli, perché non aspirassero a dignità per virtù», riducendoli alla condizione di docili «bufali» per poterli dominare senza contrasto. Nel suo ruolo di «padre comune», il papa interviene a difendere «il figlio debile» e chi è «assaltato ingiustamente dall'altro»; inoltre egli mantiene l'unità della fede e collega i principi cristiani contro gli avversari, che volentieri approfittano e si avvantaggiano delle loro discordie interne. Dopo aver ricordato che è proprio sulla religione che si fonda il rapporto fra vassalli e principi, in modo che quelli siano assicurati dalla tirannia di chi li comanda, e questi dalla sedizione dei sottoposti, Campanella conclude che è «utilissimo a cristiani principi lasciar crescere il papato, in cui consiste l'unione e la forza loro e la difesa dall'infermi, la giustizia, e la sicurtà e tra principi e principi, e tra principi e vassalli, e chi non mira questi punti bene impazzito dall'amor proprio è ruinoso a sé e a tutto il cristianesimo».

Al primo discorso fa seguito il secondo, in forma di un'orazione indirizzata da un eloquente portavoce del re di Francia al pontefice, per rassicurarlo e fugare ogni sospetto di mire espansionistiche francesi in Italia. Il re cristianissimo non intende fare opera di conquista nella penisola: egli infatti «pretende l'esaltazione del suo regno farla sopra l'infermi, e non sopra cristiani», e nei confronti della situazione italiana si pone come paladino della libertà dei principi, esortandoli e aiutandoli a liberarsi «da ogni principe forestiero, e massime da Spagnoli suoi emoli perpetui». Il terzo discorso è infine rivolto a Venezia, che rappresenta per Campanella un costante punto di riferimento della sua riflessione politica, sia quando, in un sonetto a lei dedicato, la addita come esempio per l'assennatezza del governo («de' principi orologio e saggia scuola»), e la elogia per il fatto di farsi carico dell'impegnativo far-dello della libertà («di libertà portando il pondo, sola»), sia quando, venuto a conoscenza del violento scontro con Paolo V, scrive nel 1606 i concitati *Antiveneti*, e il sonetto di palinodia al precedente ivi inserito, per deplorare ogni tentazione di scisma re-

ligioso e di separazione politica, ritenuti rovinosi<sup>11</sup>. Qui viene ribadita con forza la necessità di un accordo col pontefice, sottolineando la fondamentale identità dei loro interessi e il vantaggio politico che la Serenisima può conseguire da tale alleanza, secondo quanto si è già verificato in passato. In tale prospettiva, vengono vivacemente deplorate le dottrine, come quelle del Cremonini e di Paolo Sarpi, che, diffondendo convinzioni ateistiche, risultano deleterie per la gioventù e assolutamente suicide da un punto di vista politico, secondo quanto già suggeriva l'incompiuta *Monarchia di Francia*:

Alli Veneziani bisogna proporre l'utile ch'averanno accordandosi con Francia e con la Chiesa, e la necessità della religione a loro stato, e la necessità del papato, dalla gioventù loro poco stimata, dopo che fra Paolo e il Cremonino ateisti hanno insegnato la lor gioventù. E ch'il papato è principato commune, e più d'Italiani, da cui essi sempre hanno avuto grandi aiuti e signoria in mare e terra. Anzi, si son aggranditi con aiutar la Chiesa, e che se ben non paresse a loro vera la religione, non però deveno sprezzarla, sapendo che quella è il supremo rimedio a mantener li stati, perché lega gli animi, da quali i corpi e le fortune dipendeno. E che li popoli loro, se cominciassero a creder che la religione è sola arte di stato per frenar i popoli, uccideriano li principi e il Senato, né mai obbedirebbero, stando sempre scontenti, che né in questo mondo han bene, né speranza dell'altro. Non ci è più gran bestialità nel principe, quanto mostrarsi empio per ruinar presto<sup>12</sup>.

Come in altri suoi testi, Campanella ribadisce che la religione è l'anima di ogni organismo politico, e garantisce quella primaria unione degli animi, dalla quale dipendono le unioni dei corpi e dei beni. Chi pertanto indebolisce o spezza tale vincolo, mette a repentaglio ogni sicurezza, e Campanella, in modo senza dubbio alquanto spregiudicato, ricorda che chi induce il disprezzo della religione commette un imperdonabile errore di calcolo politico, dal momento che «li religiosi son quelli chi fanno riverire i principi dal popolo, il qual è d'assai più gran forza che il principe», e il popolo «sta soggetto, perché la religione, con promettere eterni beni a chi obedisce al principe e alla legge, e l'inferno a chi disobedisce, fa stare uniti i popoli con il suo principe, e li toglie l'animo di ribellare». Dissolvere tali legami e tali credenze, e attirare disprezzo sulla reli-

11. Cfr. *A Venezia*, in *Scelta*, n. 38; per il sonetto di palinodia, cfr. il n. 167, in *Poesie*, p. 608.

12. *Mon. Francia*, p. 554.

gione, risulta quanto mai pericoloso («se i sudditi cominciano a pensare che la religione sia arte di stato per gabbare i popoli, e' non lasceranno di fare ogni male che li viene comodo»), e induce il rischio di ribellioni e tradimenti, come si è potuto constatare negli episodi della guerra dei contadini ai tempi di Lutero e dei regicidi di Enrico III e Enrico IV in Francia. Alla luce di tali convinzioni, i politici veneziani, se davvero vogliono mostrarsi accorti e prudenti, e tengono a conservare il potere, non solo devono evitare con ogni cura di indebolire il vincolo religioso e di vagheggiare una rottura con Roma, ma, al contrario, devono ostentare, indipendentemente dalle loro personali convinzioni, il massimo rispetto per la religione:

però si devono sforzare tutti i senatori di Venezia mostrarsi religiosissimi, come Numa Pompilio, utilissimo a sé e al popolo, e non profani, come Nerone, Ezzelino, il duca Valentino, ruinosi a sé e al popolo. Dunque, quando il papa comanda qualche cosa, devono almeno simulare di essere contentissimi, sapendo che da questo dipende la loro salute.

Anche se talune manchevolezze di questi *Discorsi* sono da imputare al fatto di presentarsi allo stato di un abbozzo, non pienamente compiuto dall'autore, e molte oscurità dipendono anche dalla trascuratezza e dall'incomprensione del testo da parte dell'amanuense, non si può negare che queste pagine risultano come appannate, e sembrano risentire di una certa stanchezza senile, riproponendo moduli e formule solo di rado illuminati da qualche sprazzo più vivace. Ma è sempre motivo di soddisfazione che un nuovo inedito campanelliano veda la luce, venendo a comporre in modo sempre più preciso e compiuto il grande affresco dei suoi scritti – come è motivo di orgoglio avere l'opportunità di proseguire il lavoro intrapreso da Firpo.

#### NOTA AL TESTO

Il codice (ex Phillipps 26.020) è oggi conservato a Torino, Biblioteca della Fondazione Firpo, con la segnatura: ms 16, 5037 A. Per la storia e una descrizione complessiva del codice e delle sue vicende si rinvia agli articoli di Firpo e di Baldini ricordati nelle note 1 e 2; Baldini, *art. cit.*, p. 337, riporta anche l'annotazione apposta al codice dallo studioso in data 2 agosto 1961, a ricordo della mutilazione subita dal precedente acquirente. Ci si limita qui a elencare gli scritti campanelliani compresi nella miscellanea:

1. cc. 1-7: Memoriale latino a Luigi XIII (pubblicato, con traduzione italiana, in Firpo, *Idee politiche*, pp. 212-21).

2. cc. 8-11: Memoriale latino a un gentiluomo francese (ivi, pp. 206-11).
3. cc. 12-27: Discorsi ai principi (cc. 12-19: Discorso primo a principi sopra l'utilità e necessità di promover il papato; cc. 19-22: Secondo discorso, in prova che il Francese non può affettare altro venendo in Italia che promuovere il papato; cc. 22-27: Discorso terzo, come corollario del primo e del secondo, a Venezia, per l'unione sua col papato, per ben suo proprio e del cristianesimo e d'Italia: testi qui pubblicati).
4. cc. 28-45: Alla serenissima repubblica di Venezia avvertimenti intorno ai dogmi e opinioni teologiche, in particolare *de praedestinatione et reprobatione*, in quanto importano alla politica (testo di prossima pubblicazione).
5. 45-53: A Genua (pubblicato in Firpo, *Ultimi scritti politici*, pp. 780-88).
6. 53-62: Al duca di Savoia (ivi, pp. 788-97)
7. 62-66: A Ferdinando II, granduca di Toscana (ivi, pp. 797-801).

Il testo qui pubblicato è scritto con grafia ampia e chiara, ma purtroppo è molto scorretto; con ogni probabilità (come già rilevava Firpo e come viene confermato da taluni errori sintomatici) è opera di un copista di lingua francese, che in numerosissimi casi non comprende l'originale, trascrivendo parole e frasi spesso prive di senso. Oltre ad operare gli interventi d'uso su maiuscole, punteggiatura, ortografia, si è cercato, per quanto possibile, di colmare alcune lacune, segnalando le parole aggiunte tra parentesi uncinate e di emendare gli errori più evidenti. Le correzioni più ovvie si apportano tacitamente, mentre, qui di seguito, si segnalano con esponente alfabetico le emendazioni congetturali sulle lacune o gli errori più vistosi. Con *mg* si indicano le rare postille ai margini, che in taluni casi sono leggibili solo parzialmente, a causa del taglio delle carte.

**a** probatur: a pro.<sup>r</sup>; **b** e sia agiutato: essie agiutata; **c** prova *mg*; **d** Prov. 8° *mg*; **e** Apocal 2 *mg*; **f** oro: ovo; **g** *spazio bianco*; **h** Brigida: bona; **i** Polibio: politio; **k** Ps; Tob 13, Ps 2 *mg*; **l** ricorrendo: vuorrendo; **m** libere: ad epilogus *add. ms*; **n** fazioni: fazze; **o** Occurrit obiectioni *mg*; **p** l'oracolo: voracola; **q** Quod rex non potest... Italiam *mg*; **r** Solum libera Ratio prima *mg*; **s** litiggi: citiggi; **t** recato: ecato; **u** e mancò poco: per emane ò Pero; **v** colore: cuore; **w** Pernon: per non; **x** Ratio prima... Italia *mg*; Pontificis potestatem redigeret *mg*; **y** fatto: eccetto; **z** altri: alteri; **a** allignaro: alligaro; **b** ha d'estinguere: a distinguere; **c** veneto: vento; **d** vis... tempore: vis cesse longanus; **e** Suecia: Brecia; **f** meno: meloni; **g** *spazio bianco*; **h** *spazio bianco*; **i** ponno: posici; **k** soggezione: soggestione; **l** desiderare: discordare; **m** republica: republicque

Si ringraziano vivamente Laura Salvetti Firpo ed Enzo Baldini, per avere concesso e incoraggiato l'edizione dei testi inediti; un grazie particolare alla dott. Cristina Stango, bibliotecaria della Fondazione Firpo, per la gentile e generosa disponibilità. I testi non possono che venire dedicati a Luigi Firpo, di cui ricorre quest'anno il decimo anniversario della morte, con la consueta, profonda gratitudine per i suoi studi campanelliani.

DISCORSO PRIMO A PRINCIPI SOPRA L'UTILITÀ E NECESSITÀ DI PROMOVER  
IL PAPATO

*Propositio utilissima et necessaria.*

1. Nissuno prencipe cristiano può concipere con ragione, né partorire un desiderio di abbassare o d'estinguere il papato.
2. Ma questo deve affettare ogni principe infidele, e con tutte le sue forze procurare.

*Probatio primae partis huius propositionis.*

La prima parte di questa proposizione si prova a bene credenti, perché il papato è scola <e> tribunal di Dio, onde è necessario mantenerlo etc.

*Probatur<sup>a</sup> ad credulos et incredulos christianos utilitas promovendi papatum.*

<A> credenti e miscredenti si prova con più ragioni: primo, perché il papato non è principato d'alcuna famiglia o nazione particolare, il cui desiderio di soggiogare tutto il mondo a sé è vana, perché il tutto, in quanto tutto, non deve sottostare alla parte in quanto parte, ma a quella parte che eminentemente, unitamente e causalmente e più nobilmente contiene in sé tutte le parti con miglioramento, e in questa maniera solo Dio, quando si facesse uomo, dicea Platone, può volere ragionevolmente esser padrone dell'universo, et in questo senso Aristotele non disse male, che un principe non deve, né può esser re di tutti gli uomini<sup>1</sup>. Ma che il papato aspiri con ragione alla monarchia universale e sia agiutato<sup>b</sup> da tutti, si persuade e prova<sup>c</sup> facilmente alli credenti, perché Cristo è sapienza di Dio umanato «per quam reges regnant et legum conditores iusta decernunt»<sup>d2</sup>, essendo scritto: «est rex regum et dominus dominantium, iudex vivorum et mortuorum, haeres universorum, constitutus a Deo rex haereditate usque ad terminos terrae»<sup>3</sup>. Et «reget eos in virga ferrea»<sup>4</sup>, iure creationis et redemptionis, e però resuscitato disse: «data est mihi omnis potestas in coelo et in

1. Per un sovrano di natura superiore e divina, cfr. Platone, *Leges*, IV, 713 c-d; *Politicus*, 271 d. La critica a un sovrano unico in Aristotele, *Politica*, VII, 1326 a ss; *De anima*, II, 414 a.

2. Prov 8, 15.

3. Cfr. 1 Tim 6, 15; Ap 19, 16; Act 10, 42; Heb 1, 2; Ps 2, 8.

4. Ps 2, 9; Ap 2, 27; 19, 15.

terra»<sup>5</sup>, *ergo et paternalis, quoniam* «pater futuri saeculi» disse Isaia<sup>6</sup>; *ergo et maritalis, quoniam* «sponsus Ecclesiae», Ioann. 2<sup>7</sup>; *ergo et regia, quia* «habet scriptum in femore: Rex regum et Dominus dominantium», nell'Apocalisse<sup>8</sup>; *ergo et sacerdotalis*, nel Ps. 109: «Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Malchisedech, qui fuit rex et sacerdos»<sup>9</sup>, onde conclude S. Bernardo in libro *De consideratione*<sup>10</sup> et S. Toma in 2 *Sent., verbis ultimis, quod* «papa vicarius Christi habet potestatem regiam et sacerdotalem super universam mundum», et il medesimo prova nel 3 *De regimine principum, de iure naturali, divino et positivo*<sup>11</sup>, e de quando arriverà questa monarchia al suo colmo; infatti come *de iure* cessaranno l'eresie, le scisme, le guerre, le carestie, e sarà il secol di oro<sup>f</sup>, stando tutti i principi subordinati ad uno, come si prova nella *Monarchia del Messia*<sup>12</sup>: «et erit unum ovile et unus pastor», Ioann. 2<sup>13</sup>; «rex imperabit omnibus unus», come dice Ezechiel<sup>14</sup>, e tutti profeti, e Isaia in particolare: «Gens et regnum, quod non servierit tibi, peribit»<sup>15</sup>.

*Quam utile sit cunctis christianis exaltare papatum ex politica ratione quam vocant de statu.*

Dopo alli credenti e miscredenti insieme io provo il medesimo con questa ragione. Il papato non è signoria di casa Barbarina, o Colonna, o d'altri, né solo d'una nazione, qual è l'italiana, ma di tutti virtuosi di tutto il mondo e di ciascuna nazione insieme, perché tutti possono arrivar ad essere papi e cardinali e vescovi e abati e generali e parrochi e canonici e presbiteri in ogni parte del mondo sotto questo principato, e quel che li cittadini bassi di Venezia non possino acquistare nella loro repubblica, e li Spagnoli e Francesi nel loro regno, l'acquistano per via del papato, che in ogni parte del mondo essalta a dignità i virtuosi o bone persone di tutti, siano nobili o

5. Mt 28, 18.

6. Is 9, 6.

7. Io 2, 9.

8. Ap 19, 16.

9. Ps 109, 4; cfr. Hebr 5, 6; 7, 17.

10. S. Bernardo, *De consideratione ad Eugenium III*, cap. 3, in PL 182, 758 ss.

11. S. Tommaso, *In II Sent.*, d. XLIV, qu. 11, art. 3; *De regimine principum*, III, 19 (ma dall'art. 4 del l. II il testo è da attribuire a Tolomeo di Lucca).

12. *Mon. Messia*, capp. 3 e 12, pp. 61 ss., 105 ss; *Mon. Messiae*, capp. 3 e 12, pp. 14 ss., 45 ss.

13. Io 10, 16.

14. Ez 37, 22.

15. Is 60, 12.

plebei, talché è una signoria questa che da tutti deve esser stimata e affettata e promossa e aggrandita, massimo da virtuosi, essi in essa solamente trovano al lor premio il ...<sup>8</sup> E questo senso ebbe Constantino Magno e Carlo Magno, contrari a questi principati vili, quando accettaro e determinare per meglio di tutta la cristianità il papa esser vicario del Signor del mondo, e tutte le cause da principi laici al ecclesiastico potersi appellare, e s'usò sempre che il papa ponesse e deponesse i principi secondo l'utile della repubblica, come li fu detto in Ieremia: «Posui te super gentes et regna, ut evellās et destruas, aedifices et plantes»<sup>16</sup>, come anche dimostra santa Brigida<sup>h</sup>.

Tal che in generale è utile a tutti popoli, e però sostenta tante scole e collegi e seminari per tutto il mondo, e acciò tutti studiosi potessero farsi atti ad governo della chiesa, e per il contrario li principi tiranni desiderano e procurano l'ignoranza de lor vassalli, perché non aspirassero a dignità per virtù, ma per lor grazia in qualche cosella, né si può tirar per naso chi prima non è fatto bufalo, ma alla dignità suprema non ci arriva, se non ci è del sangue, non della virtù; dunque, con ragione fundata nel ben comune, può e deve il papato procurarsi la universal signoria.

*Principibus utilem papatus amplificationem.*

Quanto a principi, poi, è utilissimo essaltar il papato, prima, perché ognuno s'assicura del suo stato in lui, perché mantiene la giustizia sopra tutti, e quando uno è assaltato ingiustamente dall'altro, il papa, come padre commune, aiuta il figlio debile, sì per l'amor paternale, sì anche per la giustizia di Cristo, che l'obliga secondo è scritto: «Sedebit super solium David iudicans et reddens velociter quod iustum est»<sup>17</sup>, et altrove: «Humiliabit calumniatorem»<sup>18</sup>, e finalmente perché è cosa dannosa al papato che un principe si levi sopra gli altri e venga tanto potente, come dice Polibio<sup>i</sup>, «ut de manifesta iniustitia apud ipsum dubitare liceat»<sup>19</sup>; di più, perché vorrà fare li papi e li cardinali a suo modo, e che la chiesa dependesse da lui, come si vidde al tempo delli Enrichi e Federichi svevi<sup>20</sup> con gran danno della chiesa, e di più il papa, aiutando i debili, esercita e conferma il *ius* proprio sopra loro, però lo fa volentieri.

2. Non solo il papa fa securi i principi l'un d'altro, e dove pendeno le sue

16. Ier 1, 10.

17. Is 16, 5 (cfr. anche 9, 7).

18. Ps 71, 4.

19. Cfr. Polibio, *Hist.*, I, 83, 4 (anche in *Discorsi ai principi d'Italia*, pp. 106-07).

20. Allusione ai conflitti fra la Chiesa e gli imperatori Federico I e II, Enrico IV e VI.

arme pende la victoria, ma ancora gli assicura contra l'eretici, Maometani e gentili, perché con la sua auctorità gli unisce e collega in confederazione contra i nemici communi, come fece Urbano II, Callisto III, Pio II e Pio V<sup>21</sup>, talché <se> il papa crescesse di stati, in maniera che potesse constringere i principi suoi figli non solo con la paura dell'arme spirituali, ma ancora temporali (la qual paura, perché è unitiva, è bona e utile, onde sant'Agustino: «foelix necessitas quae cogit ad bonum»<sup>22</sup>), senza dubbio non ci seriano oggi nel mondo Maometani, né eretici, i quali crebbero per le discordie nostre, come si è dimostrato per l'istoria nel libro della *Monarchia cristiana*<sup>23</sup>, e quel che essi possedeno saria de principi cristiani catolici, e per un regno che or hanno, n'averebbe otto e dieci, e non saria sparso tanto sangue e tanto forze invano al nostro tempo, in Piemonte e Monferrato e Lombardia, quanto bastava a soggiorgare tutta la Turchia e l'ereticismo, secondo il papa loro insegnava, e repugnaro, e si disfecero con pericolo che il Sueco si facesse padrone di Europa e di Roma<sup>24</sup>.

3. Perché assicura i principi dalli popoli loro vassalli, e li vassalli dalli principi, quando nasce tra loro lite e sedizione e tirannia, per lo che i Fiorentini e li Genuesi sogliono chiamare un podestà forestiero, che mantenesse la giustizia tra li senatori e li plebei, e in Aragona ci è un tribunale che mantiene giustizia tra il re e i vassalli, e in Francia ci è il Parlamento, e in tempo antico era in Francia il consiglio de duodici palatini a questo effetto. Ma io dico che tutti questi rimedi si <di>con vani, perché, avendo Dio posto un tribunale sopra tutti principi nella persona di san Pietro e suoi successori (come è scritto<sup>k</sup>: «Super ipsum continebunt reges os suum»<sup>25</sup>, e altrove in Tobia: «Adorabunt omnes reges terrae regem Ierusalem»<sup>26</sup>, nel 2 Ps. Cristo riceve sotto il suo principato ereditario tutte le nazioni: «Dabo tibi gentes haereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae, et reges eos in virga ferrea», e però seguita ai re: «et nunc reges

21. Urbano II (1088-99), promotore della prima crociata; Callisto III (1455-58) cercò, senza successo, di organizzare una spedizione dei principi cristiani per la riconquista di Costantinopoli, caduta in mano dei Turchi; Pio II (1458-64) fu ardente promotore della crociata, ma morì ad Ancona prima della partenza dell'esercito cristiano; Pio V (1566-72) prese parte alla lega di Venezia e Spagna, che conseguì sui Turchi la vittoria di Lepanto.

22. Agostino, *Contra Iulianum*, I, 103, in PL 45, 118.

23. Composta a Padova nel 1593, la *Monarchia dei Cristiani*, cui C. fa frequenti riferimenti anche in altri testi, non ci è pervenuta.

24. Gustavo II Adolfo di Svezia (1594-1632), che dal 1629 prese parte alla guerra dei trent'anni, conseguendo brillanti vittorie militari sugli eserciti imperiali e la lega cattolica, morendo sul campo di battaglia di Lützen.

25. Is 52, 15.

26. Tob 13, 13-14.



intelligite et erudimini qui iudicatis terram»<sup>27</sup>, e finalmente in Isaia: «Erunt reges nutricii tui et reginae nutrices tuae, vultu ad terram demisso adorabunt te, pulverem pedum tuorum lingent»<sup>28</sup>, il che fanno tutti i principi, quando basciano i piedi al papa, vicario del Messia. Per questo io dico che, dove Dio ha posto il rimedio, i cristiani, lasciando questo di Dio e ricorrendo<sup>1</sup> ai rimedi propri, fanno poco profitto e mala prova, e vengono dannati. *Item*, è cosa chiara che, se il tribunal posto da gli uomini pende dal re, sempre determina in favore del re, onde in una controversia tra il re e il popolo di Spagna uscì questo proverbio: «Quo volunt reges, volunt leges». E se il tribunal dipende del popolo, il re vien depresso, e si dipende da tutti due, ci è discordia perpetua, e l'un giudice tira l'altro a sé con paura, con favori e con denari, ma il papa non può esser tirato in questa maniera. E questo si vede in Francia, quando Ludovico Pio fu privato del regno per decreto del consiglio nazionale, urgendo il parlamento, e poi fu restituito al regno da papa Gregorio IV, che annullò quel decreto<sup>29</sup>; così Ludovico Crasso fu scomunicato da Stefano, vescovo di Parigi, pendente dal parlamento, e da papa Onorio, che non era interessato, ma padre di tutti, fu assoluto e restituito<sup>30</sup>, talch'è molto preiudicio e alli principi e a vassalli ricorrere ad altri tribunali che a quel di san Pietro, come determina il Canone: *Cuncta per mundum* e il Canone: *Omnis oppressus libere<sup>m</sup> ad sacerdotum auxilium confugiat*<sup>31</sup>.

Talché è provata la conclusione, che sia utilissimo a cristiani principi lasciar crescere il papato, in cui consiste l'unione e la forza loro e la difesa dall'infideli, la giustizia, e la sicurtà e tra principi e principi, e tra principi e vassalli, e chi non mira questi punti bene impazzito dall'amor proprio è ruinoso a sé e a tutto il cristianesimo.

E di più, potissima ragione è quella, perché il papa mantiene l'unità della religione e dei dogmi in ogni regno, e subito che questa unità si perde, nascono scisme et eresie tra il popolo, e sedizioni grandissime, come si vidde in Francia, in Alemagna, in Polonia, in Ungheria, in Inghilterra, dalli quali vien la ruina delli principi manifesta, o la fiacchezza che non si può correggere, perché, sotto pretesto di mantenersi in libertà di coscienza e di difendere la propria fide ereticale, dove ognuno ha la sua pro-

27. Ps 2, 8-10.

28. Is 49, 23.

29. Gregorio IV (827-44) tentò, a varie riprese e con successi alterni, di mediare lo scontro fra Luigi I il Pio (778-840), figlio di Carlo Magno, e i tre figli, che aspiravano al trono del Sacro Romano Impero Pio.

30. Luigi VI il Grosso, re di Francia dal 1108 al 1137, fu sostenuto da Onorio II (1124-30).

31. *Decreti* II pars, C. IX, qu. III, cap. 18, *Cuncta per mundum* (in *Corpus Iuris Canonici*, ed. Richter-Friedberg, Lipsiae 1879-81, vol. I, p. 611); *Decreti* II pars, C. II, qu. VI, cap. 3, *Omnis oppressus* (ivi, p. 467).

pria per pretesto, si sollevano fazioni<sup>n</sup> e sedizioni, e si mantengono in libertà di signoria, non che di coscienza, come s'è visto in Francia dal tempo di Francesco I in qua. Al che la prudenza del re e del gran cardinale va provvedendo<sup>32</sup>.

4. Di più, è più utile ai principi che la chiesa erediti li stati loro, che non un altro principe che non è del suo sangue, perché la chiesa mantiene la memoria e la gloria di quello, come si vede nella onoranza di Constantino, di Carlo Magno, de Matilda e d'altri re di Portogallo, d'Ungheria, d'Inghilterra, chi ebbero a gloria di far almen i suoi regni tributari al papa, non potendoli lasciare in testamento, e credo che i sette Conti della stirpe d'Alerano, e gli Visconti, Sforzeschi, Malatesti, Malespini<sup>33</sup> e altri che han perduto il principato oggi hariano a caro che fosse della chiesa, *seu* comunità cristiana, che non di chi sono al presente.

5. È più utile ad un principe che un regno sia in mano del papa che d'altro principe suo emolo, laonde il re di Francia meglio vorrebbe che il regno di Napoli stesse sotto la chiesa che sotto i Spagnoli<sup>34</sup>, e li Spagnoli, perdendolo, meglio vorrebbero che stesse sotto il papa che sotto Francia *etiam* <con> molta ragione, prima, perché il papato non è signoria d'una famiglia o d'una nazione, ma comunità de tutti virtuosi cristiani del mondo, talché quando si dona al papa non è perdere, né dare, ma mettere in commune, dove ciascuno ha la sua parte, perché ciascuno può aspirare a dignità ecclesiastica. E di più, quello che sta in commune è difesa di tutti, perché il papa con maggior potenza e autorità può unirli e diffendere dall'infideli e dall'altri principi e da vassalli, e di più li aiuta contra infideli nemici loro con li denari della comunità, come sempre ha aiutato il re di Spagna, il re di Francia e l'imperatore, e di più li dona le decime, le crociate e altri emolumenti inestimabili, anzi il *ius patronato* de vescovi, il che è de ammirare che i papi si spogliano della propria possanza e giurisdizione per beneficio de principi.

6. Di più, quel che da un principe cade in mano della chiesa, toglie via la gelosia de gl'altri principi, perché, andando in man d'altro principe, te-

32. C. si riferisce al re Luigi XIII e al cardinale di Richelieu.

33. Assieme con gli Sforza e i Visconti, signori di Milano, il «d'Alerano» del ms. forse fa riferimento ai Della Torre, o Torriani; sono poi ricordati i Malatesta, signori della Romagna, fino alle conquiste di Cesare Borgia e all'annessione allo stato pontificio, e i Malaspina, signori di ampi territori in Lunigiana, e quindi di Massa e Carrara, fino al matrimonio di Ricciarda con Lorenzo Cybo. La Matilda ricordata sopra è Matilde di Canossa, marchesa di Toscana, che alla sua morte senza eredi lasciò i propri vasti possedimenti alla S. Sede.

34. La devoluzione del regno di Napoli al papa era ovviamente caldeggiata da Urbano VIII, e nel 1629 C. aveva scritto uno specifico opuscolo sull'argomento, *l'Avvertimento al re di Francia, al re di Spagna e al sommo pontefice circa alli passati et alli presenti mali d'Italia*, in Amabile, Castelli, vol. II, doc. 241, pp. 168-171.

meno che quello divente maggior loro, oltre che si privano dell'aiuto che hanno della comunità delle forze del papato. E se mi dicessero<sup>o</sup> che, crescendo il papa di dominio, poi divorerebbe tutti gli altri principi con la potenza spirituale e temporale, respondo che questo è timor falso, o almeno minor di quello che sarebbe crescendo un altro principe, perché senza dubbio ogni principe crescente è formidabile all'altro, e, se potesse (tanto è vasto l'appetito umano), tutti gli altri e tutto il mondo a sé suggerterea, ma il papa è padre comune; crescendo il suo dominio, cresco ai figli e a tutti, non a sé che non ha eredi; *item* né mai si vidde chi abbia mosso guerra ad alcuno per acquistar l'altrui, perché questo è contra la sua professione, e contra la religione, e di più, non avendo successore del proprio sangue, poco lui cura della equitate, se non quel che a lui è dato, e sono de più li papi vecchi, e si gloriano solo di mantenere la giustizia, e regere e governare i popoli, e non servosi di quelli per acquisto degl'altri popoli, come fanno altri principi, che ne cacciano fora i soldati e la robba e il sangue de li vassalli, per acquistare altri vassalli.

Tal che, per queste ottime ragioni, ogni principe, e in particolare il re di Francia, deve desiderare l'essaltazione del papato, e che l'Italia sia più tosto in man sua, da cui ha tanti aiuti e sicurezze, che non d'altri, da quali ha danni, disturbi e paure continue. E questa prudenza ebbero li re di Francia, quando davano li stati alla chiesa, perché il papa mantenesse l'unità della fede, la concordia tra principi, la tutela di oppressi, e non fosse astretto a dar l'oracolo<sup>p</sup> a modo di chi più può<sup>35</sup>.

#### *Prova della seconda parte della proposizione.*

All'incontro li principi infideli, e più gli eretici e scismatici che li Maometani e gentili, desiderano e procurano la ruina e oppressione del papato, perché ben conoscono che la forza dei principi cristiani sta nell'unione, che mentre sono uniti non possono esser offesi da loro, e questa unione la mantiene il papa con il vincolo della religione, e con l'obediencia paterna, e con il timor che ciascuno ha di non levare il principato all'altri, né molestarlo gravemente, sapendo che il papa con l'arme spirituali e temporali aiuta gli oppressi.

2. Di più, sanno l'eretici che non ponno esser dannati se non dal papa, giudice nelle controversie della fede, e però non si trova eresia che primamente non sia contra l'autorità del papa, e benché l'eretici tra loro siano discordanti, nondimeno in questo punto contro il papa sono d'accordio; sanno ancora che li principi cristiani, o per amore o per timor del papa, non permettono l'eretici vivere nei regni loro. Dunque si è provato che l'infideli più abominano il papato, che qual si voglia signoria de cristiani,

35. Cfr. Cicerone, *De div.*, II, 57.

onde il Turco disse che temea più di Pio V papa che di Carlo V imperatore e di tutti gli altri principi insieme. Dunque, essendo salutare a noi quel che li nemici odiano, devemo procurare la stabilità e grandezza del papato per beneficio universale, con tante ragioni di sopra approvato.

SEQUITA IL SECONDO DISCORSO IN PROVA CHE IL FRANCESE NON PUÒ  
AFFETTARE ALTRO, VENENDO IN ITALIA, CHE PROMOVERE IL PAPATO

*Orator Gallorum coram Summo Pontifice Sanctissimo Padre*

Il re di Francia, vostro figlio primogenito, mosso da tante prove sopra-scritte, non desidera altro che essaltare il papato, tanto per la salute dell'anima, quanto de stati suoi, e può ben credere Vostra Santità che egli non desidera un passo di terra nell'Italia<sup>q</sup>, ma solo che sia libera da ogni principe forastiero, e massime da Spagnoli suoi emoli perpetui, e sia riposta nelle mani del padre commune<sup>r</sup>, avendo già sperimentato per tutte l'istorie che li Turchi e l'eretici han tolto alli cristiani catolici quasi più che duecento regni solo per la discordia che regna tra il re di Francia e re di Spagna, vostri figlioli, nel voler ciascuno occupare il regno di Napoli, feudo di Vostra Santità, onde si è visto che, quando tra noi ci è guerra, subito il Turco assalta qualche regno de cristiani, e dopo, facendo noi pace contra lui, egli si sforza a fare che non si conclude, e concludendosi far ancora esso pace con cristiani, fin che venga un'altra discordia, e noi desiderando tornare ai nostri litigi<sup>s</sup> (come è solito sempre octiare (?) il più vicino che lontano), tornano sempre a discordare; le guerre tra Greci e Latini, e la guerra tra l'imperio franco e greco han dato al Turco l'Asia e parte dell'Europa e di Africa; le guerre tra Inglesi e Francesi, e tra Genuensi e Veneziani, e Fiandri e Sueci ci hanno fatto perdere l'arcipelago con le sue isole, la Morea, Tunisi, Algeri e l'Ungaria; le guerre tra Francesi e Spagnoli per il regno di Napoli han recato<sup>t</sup> al Turco tutto il resto che possiede in Europa e in Africa, e mancò poco<sup>u</sup> al tempo di Solimano che non perdessero Otranto e Calabria, e finalmente li rumori tra protestanti e Carlo V e re Francesco hanno fatto alzar la testa all'eresia di Lutero, e fattosi perdere l'Alemagna e l'Inghilterra, Suezia, Norvegia, Polonia, Danemarca, Elvezia, tanto che quasi intra l'Italia mantengono il nido in Geneva per le nostre discordie, e per le medesime discordie era sceso quasi in Italia il re Sueco, mentre l'Austriaci disarmaro l'imperio, per mandar l'esercito a Mantua<sup>36</sup>, dopo regnata da dipendenti da Francia.

36. Allusione al sacco di Mantova perpetrato nell'estate del 1630 dall'esercito imperiale sceso in Italia nel settembre 1629, abbandonando la guerra contro la Danimarca.

2. La Francia nostra già era perduta, divisa in principati discordanti nella religione per potersi tenere in libertà di signoria sotto colore<sup>v</sup> di libertà di coscienza, laonde quanto l'avevano di bene dentro e fuor di Francia andava in ruina, per le guerre tra principi di Vandesmo e duca di Ghisa e Omena e Condé, Pernon<sup>w</sup>, Ladigliora<sup>37</sup> e altri capitani discordanti, né si confidò Enrico il Magno, dopo fatto catolico e di tutto senno catolico<sup>38</sup>, levar le discordie, scisme et eresie di Francia, senza evidente pericolo di perdere quel che teneva, ma questa impresa era riservata a Ludovico XIII il Giusto, il qual, non mirando alla ragione di stati, ma al zelo di Dio e della religione, contra il consiglio de politici, con le armi de buoni catolici e con il consiglio di savi, e in particolare dell'eminentissimo cardinal de Richelieu, tolse le fortezze e le forze e la dignità all'eretici, ben che fomentati da nostri nemici<sup>39</sup>; di regno titolare ha fatto regno reale, poderoso, formidabile a tutti infideli, i quali confessano nei loro pronostichi che non d'altronde aspettare la lor ruina se non da Francia, e questo desiderio ardentissimo è nel re Ludovico XIII *ab incunabulis*, e però accomodò il suo regno per potere uscir contra Turchi. E con questa mira il nostro re assicura a Vostra Beatitudine che, passando in Italia, non solo non vorrebbe di quella una minima parte per suo dominio, ma il tutto procurare che fosse di Vostra Santità per queste ragioni:

1. Prima, perché, levandosi di mano d'altri principi, lui saria sicuro delle loro forze<sup>x</sup>.

2. Perché, essendo in mano di Vostra Santità, è più sicuro fatto<sup>y</sup> di potersi servire delle sue forze contra infideli che <se> stesse in mano di esso medesimo re di Francia, il quale ben considera che, si il regno di Napoli e di Sicilia venisse in mano di Francesi, subito li Spagnoli moveriano li altri<sup>z</sup> principi, *etiam* eretici e infideli, per levarlo di mano. Onde a difender il regno più che ad offendere li Turchi sarebbe intricata la Francia, ma in man del papa non con tanto ardore, né con tanto sforzo si moverebbeno a tale impresa, né tanti aiuti troverebbeno, sì perché li stessi Spagnoli pur averiano emolumenti grandi del papa o dal regno, posto in balia del com-

37. Sono nominati alcuni fra i più potenti signori di Francia: Cesare di Borbone (1594-1665), duca di Vendôme, figlio naturale di Enrico IV; Carlo di Lorena (1554-1611), duca di Mayenne, fratello di Enrico, duca di Guisa (1550-1588), capo della Lega cattolica dal 1589; Jean-Louis de Nogaret, duca d'Epemon, governatore della Provenza; François de Bonne, duca di Lesdiguières (1543-1626), che, dopo aver abiurato il protestantesimo (1622), nel 1625-26 fu alleato di Carlo Emanuele di Savoia nella guerra contro Genova: C. lo ricorda nell'epistola dedicatoria della *Metaphysica*, elogiandolo per le sue doti diplomatiche e militari (cfr. *Lettere*, pp. 396-97).

38. Enrico IV si convertì al cattolicesimo nel 1593.

39. La più clamorosa vittoria contro le piazzeforti ugonotte fu la presa della Rochelle, alla fine di ottobre del 1628, impresa per la quale C. scrisse una perduta *Oratio pro Rupella recepta*.

mune padre, qual non averiam da Francesi; sì ancora perché li principi d'Italia, quanto oggi odiano il dominio de Spagnoli, tanto più poi, posti in timore, odiariano quel de Francesi, e però si accordariano con li Spagnoli a fare Vespro siciliano e a scacciarli, e far che non arrivassero, come avvenne quando Carlo VIII re di Francia passò ad occupare il regno di Napoli, e subito ebbe contra quell'istessi principi d'Italia che le favoriscano. Tal che el nostro re averebbe per meglio che l'Italia fosse in mano di Vostra Santità, che di esso medesimo, non che di Spagnoli, e si può credere, per le ragioni predette e per l'esperienza chi ne ha, che li gigli, come dice vostro poeta, mai non allignaro<sup>a</sup> fuor di Francia<sup>40</sup>, ma in magior brighe intraro. E di più è manifesto che 23 volte è venuto il re di Francia in soccorso della santa Chiesa, né mai occupò di quella un passo di terra, ma sempre l'ha dato liberalmente quel che tolse ad altri, come l'esarcato di Ravenna, la ducea di Benevento e tante terre di Toscana e di Romagna, a cui Carlo Magno trasse il titolo di Roma per gloria del papato, e quel che han tenuto lor fu dato dal medesimo papa, che li chiamò per questo, come quando a Carlo Pio donò il regno di Napoli<sup>41</sup>, e a Carlo Magno l'Imperio, e hanno bene sperimentato i nostri re che nissuno principe può arrivare in cristianità a signoria grande sopra cristiani, perché l'obsta il principato apostolico con l'armi spirituali e temporali, se non con farsi protettore di santa Chiesa contra infideli e tiranni, come fece Carlo Magno, che con questo titolo insignorio quasi dell'Europa, onde meritò il titolo d'imperatore di occidente per sé e per li suoi successori ereditario, li quali si avessero caminato con il primo zelo, non averia avuto occasione Gregorio V di farlo elettivo<sup>42</sup>.

A questo mirando dunque il nostro re pretende l'esaltazione del suo regno farla sopra l'infideli, e non sopra cristiani, che questo li saria impedimento, e però volendo che l'Italia stesse in mano del padre commune, perché si potesse servir di quella contra eretici e infideli, e non averla contraria stando in mano di Spagnoli, né inutile stando in mano di Francesi, nel qual caso, per dire il vero, saria più occupato a diffender l'Italia che ad offendere la Turchia, come si è detto.

Ha visto Vostra Santità che due volte è venuto in Italia, e l'ha liberata dalla schiavitù de Alemanni e d'altri aspiranti al sacco di Roma, e poi, ad uno minimo segno di Vostra Santità, si n'è ritornato in Francia. Lasci dunque Vostra Santità ogni sospetto, e pigli coraggio se voglia ha d'estinguere<sup>b</sup> le liti tra principi cristiani, e accenderle tra infideli, e non aspetti che quelli che vorrebber far del papato lor parrocchia e si serven di santa

40. L. Ariosto, *Orlando Furioso*, XXXIII, 10.

41. Carlo I d'Angiò (1226-1285), investito da Clemente IV del regno di Sicilia.

42. Gregorio V consacrò nel 996 Ottone III, che quell'anno stesso l'aveva fatto eleggere papa: alla morte di Ottone nel 1002 senza eredi, il papa decise di rimettere nelle mani dei principi tedeschi l'elezione del suo successore.

Chiesa, e non servano a santa Chiesa, con nove arti, essendo di forze scemi, disturbino la presente occasione, utilissima a la liberazione d'Italia.

DISCORSO TERZO, COME COROLLARIO DEL PRIMO E DEL SECONDO, A VENEZIA  
PER L'UNION SUA COL PAPATO PER BEN SUO PROPRIO E DEL CRISTIANESMO  
E D'ITALIA

*Oratio in Senatu veneto*<sup>c</sup>.

La prudentissima repubblica di Venezia, vergine di mille e trecento anni, invecchiata talmente omai che l'arena del mare la vuole sotterrare, i principi tiranni violare e opprimere, deve avere questa considerazione, che li suoi principii son romani quanto alla politica e quanto alla religione, imperò che da Aquileia e di Padua, colonie di Roma, i cittadini, fuggendo l'ira d'Attila, *flagellum Dei*, si ritiraro dentro le cave, e li diedero cauteloso principio, e perché li stati si conservano con li medesimi auspici con che si principiano, ogni volta che pensa ribellare da Roma, sua madre, ribella da se stessa, e distrugge la propria radice e quanto da quella pende, onde disse Dio a Moisè: «Honora patrem tuum et matrem tuam, si vis vivere longo tempore<sup>d</sup> super terram»<sup>43</sup>. Di più, ebbe la religione da Roma e san Marco, discipulo di san Pietro e protettore di Venezia: però è fatale la sua vita in questa unione con san Pietro, e fatale la morte nella disunione, come provò al tempo di Giulio II<sup>44</sup>. E si legge nelle istorie che quante volte ha avuto discordia con il papa, sempre ha perduto, e sempre a figli fu meglio cedere al padre che litigare, etiamdio con perdere qualche cosa, perché non si perde veramente quello che si mette in mano del Padre comune, come si perde quando si mette in mano dell'adversario o del fratello; si sa che il papato è principato universale commune a tutti virtuosi del mondo, non che l'Italia, poi che ogn'uno può ascendere al papato e ad ogni altro grado inferiore, ma più particolarmente è d'Italia e più di Venezia, perché è repubblica italiana, e non solo è partecipe ad ascendere a cardinalati e vescovati etc., ma ancora è più stimata del papa che d'ogni altro principe, sendo Venezia e Roma repubblica, questa universale, quella particolare, e tutte due attendono a conservare li vassalli, e non acquistare altri vassalli con il sangue di quelli.

Di più, quando Venezia arriva ad avere un papa, come molte volte avvenne, sempre li si vende assai più di quello ch'essa potesse acquistare liti-

43. Ex 20, 12; Dt 5, 16.

44. Allusione alla disastrosa sconfitta ad Agnadello (1509), inflitta dalla lega di Cambrai, cui si era unito il papa, in seguito alla quale Venezia fu costretta a restituire molti territori, fra cui Rimini e Faenza.

gando con Roma. E si sa che il mar Adriatico e altre signorie li Veneziani l'hanno ottenuto con decreto del papa, e nissuna cosa è stabilita se non da quella potenza, a cui fu detto: «quodcumque absolveris vel ligaveris super terram erit solutum et in coelo et ligatum»<sup>45</sup>, e questo è vero politicamente, non che cristianamente, perché la religione in ogni principato e nazione dona legge alla politica, e auctoriza e deprime le pretensioni e leggi.

Di più, è cosa chiara che la religione è anima dello stato, et essendo estinta, s'estingue la signoria, e vacillando la religione, vacilla la signoria, come si è visto in Suecia<sup>e</sup>, in Alemagna, in Francia, in Ungheria, e in ogni parte, e tutti gli filosofi conobbero che senza religione non si può fondare né mantenere stato alcuno, perché la religione lega e unisce <l'animi>, l'animi uniscono i corpi, i corpi l'arme e le fortune, talché chiunque rompe il vincolo della religione, corrompe tutto il resto della repubblica: li religiosi son quelli chi fanno riverire i principi dal popolo, il qual è d'assai più gran forza che il principe e non di meno<sup>f</sup> sta soggetto, perché la religione, con promettere eterni beni a chi obedisce al principe e alla legge, e l'inferno a chi disobedisce, fa stare uniti i popoli con il suo principe, e li toglie l'animo di rebellare, però non può fare maggior pazzia un principe quanto mostrarsi disprezzatore della religione, perché li popoli che credeno odiano il principe, e disprezzano come empio e scelerato, e come disse Aristotele, sequitato dal Machiavello, l'odio e il disprezzo sempre portano ruina allo stato; ma si pur li popoli incommenciano a discredere e sequitare l'impietà del principe, tanto peggio, perché comminciano a pensare che la religione sia arte di stato per gabbare i popoli, e non lasciaranno di fare ogni male che li viene comodo, segretamente e contro il prossimo e contro la repubblica, e di più, crescendo il disprezzo de la religione, facilmente si sollevano, come fecero i villani a tempo di Lutero in Germania<sup>46</sup>, e frate Dulcino con suoi seguaci in Italia<sup>47</sup>, e li baroni di Francia, e di più, per ogni commodità e denaro che li offerisce un principe strano, tradiscono il principe proprio, non avendo il freno della religione; però è grande pericolo a Veneziani mostrare disprezzo della religione fra popoli loro, perché ogni vassallo li traderà appresso Spagna e Francia e il gran Turco, e se egli è bono, si penza fare sacrificio a Dio con questo tradimento, come fra Iacobin in Franza contra Enrico III, e altro contra il IV<sup>48</sup>, e s'egli è malo, si pensa fare una stratagemma politica e onorata, come Catilina in Roma;

45. Cfr. Mt 16, 19.

46. La guerra dei contadini, capeggiata da Thomas Müntzer, fu stroncato a Franckenhausen nel 1525 dai principi protestanti con un'immane carneficina.

47. Nato ad Ossola nella seconda metà del Duecento, Dolcino fondò la setta degli Apostolici, cui impresso una direzione radicale, basata sullo spirito del cristianesimo originario e le dottrine di Gioachino da Fiore. Nel 1306 i dolciniani tentarono di resistere con le armi alla crociata bandita da Clemente V contro la comunità; il frate fu arso sul rogo nel giugno 1307 (cfr. Dante, *Inf.* XXVIII, 55-60).

48. Allusione ai due regicidi dei sovrani francesi: nel 1589 Enrico III, ultimo dei



però si devono sforzare tutti i senatori di Venezia mostrarsi religiosissimi, come Numa Pompilio, utilissimo a sé e al popolo, e non profani, come Nerone, Ezzelino, il duca Valentino, ruinosi a sé e al popolo. Dunque, quando il papa comanda qualche cosa, devono almeno simular di essere contentissimi, sapendo che da questo dipende la loro salute.

E si dicessero volemo fare nova eresia, come il Cremonin e fra Paolo<sup>49</sup> e altri ateisti consultariano, questo assai è più pericoloso, perché tutti i principi si congregariano al papa contra loro, parte mossi da pietà, parte d'odio contra loro, parte per guadagnar qualche cosa, e l'aiuti d'eretici e del Turco sariano più distruggerli, e questo è certo, e per segno di ciò si vede che Venezia sempre fu religiosissima: spesso aiutò lo papa contro l'imperatore e altri principi, e s'aggrandì con questo, e non di meno gli emoli di Venezia, massime Spagnoli, si sforzano per ogni occasioncella imputare l'irreligiosità a Veneziani, per poterli con questo pretesto deprimere, sapendo quanto è potentissimo, onde per il contrario devono sempre accordare per il papa, sì per sicurezza sì per ...<sup>g</sup> di nemici, li quali, al tempo del romor con Paolo V, s'offersero al papa contra Venezia, o si vedemo...<sup>h</sup>

Di più, dico che la salute di Veneziani dipende dal papato, il qual non lascia che altri principi si sollevino contra Venezia, et essendo sollevati sono risospinti a dietro dal timor dal papa e d'altri, animati dal medesimo in loro aiuto.

7. Di più, l'assicura ancora contro i principi infideli, dalli quali essendo mosso guerra a Venezia, subito il papa si moveria in favor, e tireria con sé altri principi cristiani; ma se ella è poco obediante, non trovaria questi aiuti, come provò al tempo di Giulio II, quando tutti i principi ebbe contra, avendo il papa contra, e, sendo ribenedetta dal papa, racquistò quanto avea perduto.

8. Di più, la salute d'Italia pende da Roma e da Venezia, perché il papa fa cinquante milia combattenti in un subito, e Venezia più di trenta milia sicuri, oltre le forze di galere e galeoni che tiene in mare, però quando sono uniti, non ponno<sup>i</sup> l'infideli, né anco li Spagnoli, né li Francesi assaltare l'Italia, però sempre si è visto, che quando vonno levarsi qualche cosa, seminano prima discordia fra Venezia e Roma; però dunque devono procurare ad ogni verso questa concordia, e far che tutte le nazioni portino respecto al papa con l'esempio e valor loro, come in verità e' l'han fatto in occasione gravissime, finalmente perché sopra si è provato che

Valois, fu ucciso dal frate domenicano Jacques Clément; nel 1610 Enrico IV da François Ravaillac.

49. Cesare Cremonini (1550 ca.-1631), celebrato professore all'università di Padova, dove ebbe come collega Galileo, fu autore di commenti ai testi di Aristotele. Fra Paolo è Paolo Sarpi (1552-1623), l'intrepido consultore e difensore dei diritti della repubblica di Venezia in occasione dell'Interdetto scagliato da Paolo V (1606).

9. Il papa è quello che assicura li principi cristiani dall'altri principi, tanto cristiani che infideli, e di più li difende da vassalli, e li vassalli da principi, come arbitro o pastore commune, e che Venezia da tutti principi è odiata, perché come repubblica mostra ai popoli il modo di vivere senza soggezione<sup>k</sup> ad uno di loro; per tanto deve Venezia sempre esaltare il papato, in cui sta la sua difesa, *ut supra*.

10. Di più, deve discordare<sup>l</sup> che l'Italia più presto in mano del papa stia che di principi forastieri, anzi che l'Italiani ancora, perché ha più convenienza con Roma Venezia che con gli altri principi, dalli quali può temere ogni male, mentre cercano ingrandire la lor signoria, *etiam* senza causa, ma dal papa non possono temere, se non con grandissima causa, perché non acquista stati, ma conserva quel che tiene, sì perché è padre di tutti; sì perché non è principe armigero; sì perché il suo regno non è ereditario, ma sovente li succede quel che li è contrario; sì finalmente perché li papi si fan vecchi, che più attendeno a sostenersi che ad amplificarsi.

10. Onde io ammiro che un veneziano non si ha vergognato scrivere che era bene partir l'Italia a Spagnoli e a Francesi e a Italiani<sup>50</sup>, perché si potessero contrapesare le forze delli altri con gli altri, come si dicesse che saria bene che dentro d'un corpo d'un uomo vi fosse una gamba di cavallo, una testa d'asino e le mani di scimia contemperatamente, e dentro un corpo un'anima razionale, una di lupo e una di cavallo e una di demonio, e quanto meglio disse Petrarca nella *Canzone d'Italia*: «ben provide natura al nostro stato»<sup>51</sup>.

11. Pertanto io dico che Venezia e Roma si devono unire e servire dell'armi forestieri per cacciar l'altri forestieri, e mettersi in sicuro quel che possedeno, perché averebbe Venezia per li commodi tutta Ghiradadda<sup>52</sup>, e la riviera di Puglia e d'Otranto, come prima aveva, onde ne trae le vittovaglie, ogli, e vini, mandole e altre cose necessarie, ch'ella non ha stando in mare, e già si vedeno ancora l'armi di san Marco in Trani, Bisceglia, Barletta, Monopoli etc.

12. Né mai si gusterà il secol d'oro, se non si arriva a questa libertà commune a Venezia e a Roma, però m'ammiro <che> per un passo di terra e per bagatella i prudenti Veneziani tengon discordie con il papa, e non vogliono la sua grandezza, cosa che nel secreto dell'animo loro è altrimenti intesa, perché sanno assai, sono scola e orologio di principi<sup>53</sup>, e bene inten-

50. C. si oppone a questa proposta anche nei *Discorsi ai principi d'Italia*, per sostenere l'egemonia spagnola; come indica Firpo, *Gli «opuscoli»*, pp. 322-23, 336, nota 74, lo scrittore veneziano è P. Paruta, *Discorsi politici*, Venezia 1599, II, 7.

51. Petrarca, *Canzoniere*, n. LXXVIII, v. 33.

52. L'odierna Brignano Gera d'Adda; *infra*, mandole sta per mandorle.

53. Nel sonetto *A Venezia*, n. 38 della *Scelta*, la Serenissima è detta «dei principi orologio e saggia scuola» (riecheggiando il titolo del manuale del vescovo spagnolo Antonio de Guevara, *Relox de los principes*, che conobbe un'ampia diffusione anche

dono che i cristiani e l'inimici loro non desirano altro che questa discordia. E nelle meschitte di Maometto per questa si prega ordinariamente.

Ma io vedo che la prudenza è oscurata spesso dall'odio e dal disprezzo, più questo disprezzo è generato da falsi dottori che l'anima è mortale, il mondo eterno, la religione arte di stato, laonde subito si odia e sprezza il papato chi mantiene la religione e dogma contrario: sendo dunque peripatetici puri li lettori di politica, e il fra Paolo <inclina> a Democrito<sup>54</sup>, che nega il senso e l'intelletto e Dio al mondo <e> al tutto, e lui ch'era una particella di questo mondo avea intelletto a provar questo, né può dir donde l'era venuto questo intelletto, se non dal mondo, come s'un dicesse: io solo son caldo da me; or quando tutto fosse qual che dice Aristotele e Democrito, non saria pazzia sprezzar questa religion finta, con la quale si mantiene la repubblica<sup>m</sup>, e senza la quale subito ruina?

Trovateme uno che faccia un principato o repubblica senza metter avanti il temor di Dio, e dirò che costui è più che Dio. Or se Dio o il senno di tutti mostra <che> questa religione, tanto sprezzata d'Aristotele et Epicuro e da pseudo politici, è animo de lo stato, non è bestia che la disprezza, se la crede o se non la crede, come chi revelasse ad altri quel secreto con quale tiene quelli altri a sé soggetti e amici, e sta superiore a tutti? Questo me forza a dire il zelo che tengo di Venezia, onor d'Italia, perché provai li tradimenti che fanno alla gioventù li pseudo litterati, il che tolto torneria Venezia a felicità grande e a concordia col papa e con tutti Italiani, e ne sequiteria la libertà e sicurezza d'Italiani.

in italiano; cfr. anche la nota 11 dell'Introduzione). Le *meschitte* sono le moschee: cfr. *Poesie*, n. 73, madr. 1, v. 14.

54. Per un'importante attestazione sulle dottrine atomistiche professate da Sarpi, cfr. *Una lettera ritrovata: Campanella a Peiresc, 19 giugno 1636*, a cura di G. Ernst e E. Canone, «Rivista di storia della filosofia», XLIX (1994), pp. 353-66: 363.

LUCIANO ALBANESE

## BRUNO, FICINO E LA TRINITÀ DI ZOROASTRO

Nel *De monade, numero et figura*, nel capitolo dedicato al significato della triade, fa bella mostra di sé, tra le altre, una trinità di origine iranica:

Tresque super mundum Zoroastrici Persaeque omnes Philosophi principes nominarunt, OROMASIN, MITRIN, ARIMANIN: pro quibus fertur eos intelligere DEUM, MENTEM, ANIMAM, vel Dei VIRTUTEM, Mentis ORDINEM, Animae MOTUM; Deus enim vivit, Mens ordinat, Anima movet (BOL, I, II 369).

Benché Bruno non si soffermi ulteriormente su questa trinità, il suo inserimento fra l'elenco delle triadi non è affatto casuale, e risente di una tradizione interpretativa che all'epoca della stesura del poema (1590-1591) appariva ormai ben consolidata. La citazione della trinità 'zoroastriana' era in un certo senso doverosa, perché il tema era da tempo nell'aria. Prima ancora che nel *De occulta philosophia* di Agrippa (1531-1533; cfr. II 6: «Magi quoque tres mundi principes distribuunt, Oromasim, Mitrim, Araminim: hoc est, Deum, mentem, et spiritum»)<sup>1</sup> essa era già apparsa, ad es., nel *De harmonia mundi* (1525) del francescano veneto Francesco Zorzi, un'opera – come osserva Vasoli – che ebbe grande successo presso gli esponenti del mondo accademico francese, al punto che fu tradotta da un seguace di Postel, Guy Le Fèvre de La Boderie (1579):

Les Sages Magiciens estimoyent qu'il y avoit trois principes sur le Monde, Oromasis, Mitris, & Ariminis. c'est à dire, Dieu, la Pensée, & l'Ame: Car de Dieu treshaut est propre l'unité. L'ordre ou le pois de la Pensée ou Sagesse: & la mesure & le mouvement de l'Ame ou de l'Esprit<sup>2</sup>.

Il passo di Zorzi, peraltro, ad ulteriore conferma del successo dell'opera, era già stato ripreso nel *Second Curieux* (1557; 1578) di Pontus de Tyard, uno dei maggiori esponenti dell'Accademia della Pléiade:

1. Agrippa von Nettesheim, *Opera*, Lugduni s.d. (rist. anast. Hildesheim 1970), vol. I, pp. 164-65.

2. F. A. Yates, *The French Academies of the Sixteenth Century*, London 1988<sup>2</sup>, p. 91. Cfr. C. Vasoli, *La 'prisca theologia' e il neoplatonismo religioso*, in P. Prini (a c. di), *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, Roma 1993, p. 96.

Con Ormuzd [i Magi] intesero Dio, con Mithra l'intelletto, o ciò che i Latini chiamano *mens*, e con Ahriman l'anima<sup>3</sup>.

Tuttavia il successo dell'opera di Zorzi si spiega facilmente in ragione del fatto che il francescano veneto – come del resto Agrippa – riprendeva in realtà temi ficiniani: quel Ficino il cui impatto sul mondo culturale francese è stato ben dimostrato, tra gli altri, da A. J. Festugière. Tra i temi ficiniani ripresi da Zorzi, figurava, appunto, anche la trinità 'zoroastriana'. Essa fa la sua comparsa, una prima volta, nel commento al *Simposio* platonico (1469):

Tres mundi principes posuit Zoroastes, trium ordinum dominos: Oromasin, Mithrin, Arimanin. Hos Plato, Deum, Mentem, Animam nuncupat (*Opera*, Basileae 1576, II 1325).

Il tema era stato poi ripreso nella *Theologia platonica* (1482):

Tres sunt praecipui (ut Magi putant) principes super mundum, Oromasis, Mitris, Arimanis, id est, Deus, Mens, Anima. Dei proprium est unitas, mentis ordo, animae motus. A Deo solo prima ipsa fit in mundo unitas partium & totius. A mente virtute Dei fit ordo partium unitarum. Ab anima superiorum virtute fit motus operis ordinati (*Opera*, I 130).

È evidente che, prima che a Zorzi, la presenza di questo tema nella letteratura accademica francese va fatta risalire direttamente a Ficino. Ed è quasi sicuro che lo stesso Ficino fosse anche la fonte diretta di Bruno. Peraltro, nel *De monade* è palese l'influenza di Agrippa, e Bruno ebbe certamente modo di conoscere l'opera di Tyard durante il soggiorno parigino (i possibili contatti tra Bruno e Tyard sono segnalati dalla Yates in *French Academies*)<sup>4</sup>. Detto questo, stupisce che né Zorzi, né Agrippa, né gli accademici francesi, né Bruno rilevino una palese incongruenza nei passi di Ficino: come può Ahriman, il principio del male, essere assimilato all'*Anima mundi*? Tuttavia tale difficoltà balza agli occhi, ed è rilevata, ad es., dalla Yates, che la attribuisce ad una certa «confusion of thought amongst these Renaissance syncretists»<sup>5</sup>.

In realtà è facile capire che né Bruno, né gli altri autori che, prima e dopo di lui, ripresero il passo ficiniano erano interessati ad approfondire la natura e il ruolo esatto delle tre divinità. La trinità richiamata da Ficino era un esempio fra i tanti del potere del numero tre e della triade, e fu scelta, probabilmente, perché proveniva dalle ancora scarse – all'epoca – testi-

3. F. A. Yates, *ibid.*; cfr. Id., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari 1981<sup>2</sup>, p. 196.

4. Id., *The French Academies*, cit. pp. 101 ss.

5. Ivi, p. 91 nota 6

monianze sulla dottrina del leggendario Zoroastro. Ciò vale in particolare per Bruno che, come Agrippa, utilizzò la triade 'zoroastriana' in un'opera dal sapore marcatamente pitagorico o neopitagorico, nella quale la mistica dei numeri è posta a fondamento di tutta la realtà.

Ma, a parte queste considerazioni, possiamo immaginare che l'autorità di Ficino costituisse per tutti un motivo sufficiente per accettare le analogie proposte senza che venisse avvertita l'opportunità di ulteriori verifiche. Il problema, quindi, è capire cosa abbia spinto Ficino a proporre delle assimilazioni, che, almeno nel caso di Ahriman, appaiono paradossali. Tanto più che mentre egli, da un lato, sapeva meglio di chiunque altro che l'Anima, per sua stessa natura, «petit primum verum et primum bonum» (*Theologia platonica* XIV 2), dall'altro non poteva ignorare – per le ragioni che vedremo subito – il carattere malefico di Ahriman. Per capire se ci troviamo di fronte ad una «disattenzione» di Ficino è opportuno attingere alla sua fonte più diretta, che in questo caso è la parte finale del commento di Pletone agli *Oracoli dei Caldei*.

Ficino leggeva il commento di Pletone, insieme a quello di Psello, nel codice Riccardiano 76. Il commento di Pletone è considerato molto spesso, in modo troppo sbrigativo, una specie di riassunto di quello di Psello (vedi ad es. Kroll: «Plethonem Pselli scholia exscribentem neglexi»)⁶. Questo è vero in linea generale, come è vero che la raccolta degli *Oracoli* di Pletone sembrerebbe ricavata da quella di Psello (che alla sua volta la ricavava dal commento di Proclo, come ha dimostrato Kroll). Tuttavia occorre notare, in primo luogo, che Pletone, come ha rilevato Franz Cumont, doveva disporre di un codice – e quindi forse di una raccolta – diversa da quella di Psello⁷; in secondo luogo, che il commento di Pletone si allontana in molti punti da quello di Psello, la cui principale preoccupazione, ignota a Pletone, era quella di evidenziare i punti di contatto, ovvero di distacco, fra *Oracoli* e dottrina cristiana. Ciò vale in particolare per la parte finale del commento, che è frutto esclusivo della mano di Pletone, e che non a caso presuppone il sistema teologico esposto nel *Peri nomon*. Riportiamo qui il passo, dando il greco in nota, nella traduzione latina di Opsopeo (1599):

Haec Zoroastris oracula [gli *Oracoli dei Caldei*, come è noto, sono chiamati da Pletone *Oracoli di Zoroastro*] frequentes et clari viri consimiles opiniones secuti confirmarunt, sed praecipue Pythagorici et Platonicis: quandoquidem illis etiam Zoroastri<s> dictis quae de eo Plutarchus refert,

6. W. Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, Vratislaviae 1894 (rist. anast. Hildesheim 1986), p. 2 nota 2.

7. J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1973², vol. I, pp. 158 ss. Le obiezioni sollevate in proposito da H. Lewy, *Chaldaen Oracles and Theurgy* (nouvelle éd. Par M. Tardieu), Paris 1978, pp. 474-75, non mi sembrano risolutive.

plane consona Platonis sententia videtur. Refert autem de Zoroastre Plutarchus, quod res omnes in tria genera distribuerit: et primae quidem illarum parti sive generi Horomazen praefecerit, eundem cum eo quem oracula patrem vocitant: ultimae vero Arimanen, et mediae Mithran, quem alteram mentem oracula nominant. Et quod Horomazes Solis, qui Persice Cyrus dicitur, se triplicem constituerit, duplicem autem Mithra qui proximum ab Horomaze locum obtinet.

Quibus omnino Platonica illa respondent: omnia sunt circa regem universorum, et eius gratia sunt omnia: idemque omnium bonorum causa est; secunda vero circa secunda, tertia circa tertia occupata est. Tres autem partes in quas Zoroastres et Plato res universas diviserunt sunt istae: prima quidem aeterna; secunda vera tempore coepit, sed aeterna est; tertia demum corruptioni obnoxia est<sup>8</sup>.

Si evince senza difficoltà, da una prima lettura del testo, che di una identificazione *esplicita* di Ahriman con l'Anima qui non si può parlare. Il primo responsabile di tale identificazione, quindi, deve essere ritenuto Ficino stesso. Tuttavia esistono non pochi elementi, nel brano di Pletone, che possono aver condotto Ficino verso tale conclusione.

Nel passo appena citato, Pletone si riferisce alla sezione sulle dottrine di Zoroastro (in realtà esse riflettono elaborazioni posteriori) contenuta in *Iside e Osiride* di Plutarco, capp. 46-7. Occorre notare, tuttavia, che in Pletone – diversamente da Plutarco – il carattere malefico di Ahriman non risulta affatto. Anzi, in base alle corrispondenze, esplicite ed implicite, proposte da Pletone, egli può essere assimilato: 1) a Ecate, la terza divinità caldaica dopo l'*hapax epekeina* e il *dis epekeina*; 2) a Plutone, che nel sistema teologico del *Peri nomon* si prende cura delle anime dei mortali insieme a Persefone; 3) al «terzo re» della *Seconda epistola* platonica, che una tradi-

8. «Ἀῆλοι οὖν εἰσιν ἄλλοι τε συγχοὶ ἀνθρώπων τοῖς ἀπὸ Ζωροάστρου τούτοις συνωδοὺς πη καταστησάμενοι τὰς δόξας, μάλιστα γὰρ μὴν καὶ οἱ περὶ τε Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα σοφοί· ἐπεὶ καὶ ἐκείνοις ἔτι τῶν Ζωροάστρου, οἷς φησὶ περὶ αὐτοῦ ὁ Πλούταρχος πάνυ συνωδὰ καὶ τὰ Πλάτωνος φαίνεται. Φησὶ δὲ περὶ Ζωροάστρου Πλούταρχος ὡς τριχὴ τὰ ὄντα διέλοι, καὶ τῇ μὲν πρώτῃ αὐτῶν μοίρᾳ Ὁρομάζην ἐφιστῶν, τοῦτον δ' εἶναι τὸν ὑπὸ τῶν Λογίων Πατέρα καλούμενον, τῇ δ' ἐσχάτῃ Ἀρμάνην, Μίθρην δὲ τῇ μέσῃ· καὶ τοῦτον δ' αὖ εἶναι τὸν Δεύτερον Νοῦν καλούμενον ὑπὸ τῶν Λογίων· ἄλλ' Ὁρομάζην μὲν ἡλίου, ὃν γὰρ δὴ καὶ Κῦρον περὶσι καλεῖσθαι, τριπλάσιον ἑαυτὸν ἀφιστακέειν, Μίθρην δὲ δηλονότι, τὸν μετὰ γὰρ Ὁρομάζην, διπλάσιον. Οἷσπερ πάντως συνωδὰ καὶ τὰ Πλάτωνος ἐκείνᾳ ἐστὶ· “Περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν, δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα”. Μοίρας δὲ τρεῖς, ἐς αἷς Ζωροάστρης τε καὶ Πλάτων τὰ ὄντα διηγήρεσαν, εἶναι πρώτῃ μὴν τὴν αἰώνιον, δευτέραν δὲ τὴν ἔγχρονον μὲν αἰδίων δέ, τρίτῃ δὲ τὴν θνητὴν». *Oracula magica Zoroastris cum scholiis Plethonis et Pselli* nunc primum edita e bibliotheca regia studio Johannis Opsopaei, Parisiis MDXCIX, pp. 50-51. Cfr. J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, cit., vol. II, p. 253. Vedi ora l'ed. critica degli *Oracoli* e del commento di Pletone a c. di Brigitte Tambrun-Krasker («Corpus Philosophorum Medii Aevi - Philosophi Byzantini»), Athens, Paris, Bruxelles 1995.

zione interpretativa ufficialmente sancita da Plotino identificava con l'*Anima mundi*.

Se risaliamo direttamente a Plutarco ci accorgiamo subito delle differenze. Infatti se è vero, da un lato, che anche Plutarco, sulla scorta di Teopompo, assimila Ahriman a Plutone, è anche vero, dall'altro, che i caratteri negativi di Ahriman sono chiaramente evidenziati. Ahriman è il dio dell'oscurità e dell'ignoranza; in suo onore vengono celebrati riti lugubri e apotropaici, pestando in un mortaio un'erba non meglio identificata mescolata al sangue di un lupo sgozzato; gli animali da lui protetti sono ripugnanti, come i topi di fogna. Egli è il principe dei demoni, apportatore di peste e di fame. Al suo apparire la terra si è ritratta per lo spavento, dando origine alle montagne. E – ciò che più conta – alla fine egli dovrà soccombere: questo vuol dire che Ahriman, a rigore, non potrebbe essere nemmeno assimilato a Plutone, il cui regno è eterno. Meno che mai, evidentemente, sarà possibile assimilare un dio dei topi di fogna all'*Anima mundi*.

Ora, il dialogo di Plutarco non era certamente ignoto a Ficino. E questo non solo perché citazioni dirette, sia dai *Moralia* che dalle *Vite*, sono frequenti nelle sue opere<sup>9</sup>, ma soprattutto perché almeno una di queste citazioni («Zoroaster duo principia induxit, id est, elementa prima, ex quibus constituuntur omnia, bonum & malum») potrebbe provenire da una lettura diretta del cap. 46 di *Iside e Osiride*<sup>10</sup>. E tuttavia sembra che del passo plutarcheo Ficino accolga solo l'unico punto di concordanza con Pletone, l'identificazione Plutone/Ahriman, sposando, per tutto il resto, la versione del dotto di Mistra. Come abbiamo detto, Plutone/Ahriman presenta già, in Pletone, alcuni dei caratteri dell'*Anima mundi*, perché è preposto alla parte più elevata della nostra natura, quella immortale, cioè l'anima, insieme a Persefone, il cui compito specifico è quello di prendersi cura del corpo, che dell'anima è il veicolo<sup>11</sup>. Va rilevato che Ficino era spinto a seguire l'*interpretatio graeca* delle divinità 'zoroastriane' anche dagli *Inni orfici* (che egli ben conosceva e tradusse), che assegnano a Plutone e Persefone un ruolo analogo. Più esattamente, le due divinità sono aspetti dell'*Anima mundi*, come spiega lo stesso Ficino nella *Theologia platonica*.

Si quis autem divinatorum animorum nomina nosse desideret, sciat Orphei

9. Cfr. l'indice delle opere di Ficino in P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1988<sup>2</sup>, dove però le occorrenze di Plutarco di Cheronea sono confuse con quelle di Plutarco di Atene.

10. In *Philebum*, *Opera*, II 1255. Altre due citazioni (*Opera*, I 227 = *Theologia platonica* X3 e *Opera*, II 1155 = *In Parmenidem*) sembrerebbero provenire da una lettura diretta del dialogo plutarcheo.

11. Pléthon, *Traité des Lois*, ed. C. Alexandre - A. Pellissier, Paris 1858 (rist. anast. Amsterdam 1966), pp. 161, 221.



Theologiam sphaerarum animas ita partiri, ut quaelibet vim geminam habeat, unam in cognoscendo positam, alteram in sphaerae corpore vivificando atque regendo. Ergo in elemento terrae illam vim Plutonem Orpheus nominat, hanc Proserpinam (*Opera*, I 130-31)<sup>12</sup>.

Il ruolo «non malefico» di Plutone, peraltro, era confermato da un altro testo. Si tratta del famoso scolio al *Sofista* che riflette dottrine di Giamblico<sup>13</sup>, ma che Ficino attribuì direttamente a Proclo (che effettivamente nella *Theologia platonica* I 5 sembra sostenere dottrine analoghe) e che usò come premessa alla sua traduzione del *Sofista* (cfr. *Opera*, II 1284).

In questo scolio si propone una interpretazione 'esoterica' del *Sofista*, che in realtà è uno sviluppo della lettura in chiave non solo logica, ma anche e soprattutto ontologica, della diairesi, avanzata da Plotino e ripresa da Porfirio. Secondo tale interpretazione Platone, nel *Sofista*, intenderebbe parlare del «demiurgo sublunare» (*sublunaris opifex*), al quale dal primo demiurgo (lo Zeus celeste, il demiurgo del *Timeo*) sarebbe stata affidata la cura del mondo del divenire e della corruzione. Questo demiurgo sublunare, nel testo greco che Ficino traduceva, è chiamato Ade o Plutone<sup>14</sup>.

Anche l'altra identificazione implicitamente proposta da Ficino, quella fra Ahriman e Ecate, giocava a favore di una attenuazione del carattere malefico del terzo dio 'zoroastriano', e della sua identificazione con l'Anima. Ficino sapeva da Agostino (*Sermo* 241.7; PL 38, col. 1137), da Porfirio (la *Filosofia degli Oracoli* contenuta in Eusebio), dal commento di Psello, e soprattutto dal commento al *Timeo* di Proclo, che Ecate, nel sistema teologico degli *Oracoli*, era l'*Anima mundi* («ipsam animam mundi vocari Hecatem»). Ciò, del resto, risultava anche dal I *Inno* della raccolta orfica, che definiva Ecate «totius orbis clavigera regina».

Peraltro, la presenza in Ecate di molti tratti sinistri, che le derivano dalla frequentazione con le potenze del mondo infero – significativi, sotto questo profilo, sono alcuni dei suoi appellativi, come *skotia*, *melaina* (Roscher, s.v. *Hekate*, col. 1896), *nocturna* o *nykthiphanēia* (Claudiano, *Ruf.* I 155 e Pauly - Wissowa, s.v. *Hekate*, col. 2779), o addirittura *Empusa* (Aristoph. Fr. 500-1 Hall-Geldart) – e quindi la sua identificazione con Persefone (Lucano VI 700, Proclo *In Crat.* 95.19, Roscher, cit., col. 1896), mentre da un lato confortavano l'*interpretatio graeca* di Ahriman/Plutone, dall'altra dimostravano

12. Il riferimento di Ficino è soprattutto agli inni XVIII (XVII) e XXIX (XXVIII) della raccolta. Cfr. I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la theologie ancienne*, Firenze 1987.

13. Cfr. J. Dillon (ed.), *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden 1973, pp. 90-91; 245-47.

14. M. J. B. Allen, *Icastes. Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, Berkeley and Los Angeles 1989, appendice I.

che l'*Anima mundi* può essere raffigurata con tratti, se non malefici, certo poco rassicuranti: come la luna, infatti, Ecate possiede un lato oscuro.

In conclusione, non sembra che l'identificazione di Ahriman con l'Anima, fatta da Ficino e ripresa in lungo e in largo dalla cultura rinascimentale, sia frutto di «confusione», come dice la Yates. Essa appare piuttosto un scelta consapevole, basata per un verso sulla tradizione interpretativa greca, per l'altro sulla oscura percezione, forse, che il movimento, di cui l'Anima è responsabile, può essere in alcuni casi un moto disordinato. Ciò è quanto avevano stabilito, del resto, Plutarco e Albino, se non lo stesso Platone. Ed è impossibile non rilevare, a tale proposito – ma questo Ficino non lo poteva sapere – che anche nei testi pahlavi, ai quali le fonti di Plutarco fanno per lo più riferimento, Ahriman, il principio del male, è nello stesso tempo il principio del moto. Egli introduce infatti il movimento (*Bundahisn*, II 17, ed. B. T. Anklesaria), nella «creazione materiale» (*getik*) di Ohrmazd, che diventa in tal modo un miscuglio (*gumecišn*) di ordine e disordine<sup>15</sup>.

La trasformazione di Ahriman da entità radicalmente malefica in divinità ambigua e 'crepuscolare', se da un lato rendeva meno paradossale la sua trasformazione in icona dell'Anima, dall'altro non era sufficiente ad evitare che i lati negativi della divinità iranica facessero inclinare pericolosamente l'*Anima mundi* platonico-cristiana verso l'*Anima mundi* degli gnostici, quella combattuta da Plotino e dai Padri della Chiesa.

Tuttavia, nel generale clima di simpatia verso il *revival* delle divinità pagane tale pericolo non venne avvertito. Anzi, la trinità 'zoroastriana' aggiungeva quasi un tocco di esotismo al pantheon tradizionale, e contribuì non poco, probabilmente, alla diffusione della stessa nella letteratura rinascimentale. Agli esempi già citati si può aggiungere, qui, la decisione di Thomas More di fare di Mithra il dio degli utopiani (1516), ovvero la presenza di Mithra – unica divinità orientale – tra *I dei degli antichi* di Vincenzo Cartari (1556). Il pericolo, invece, venne avvertito con l'avvento della Controriforma. La condanna della *Nova de universis philosophia* di Francesco Patrizi mise un freno – fin dove era possibile<sup>16</sup> – ad ogni flirt con gli *Oracoli dei Caldei*, gli scritti ermetici e gli *Inni orfici*, e Bruno venne bruciato in piazza anche per aver sostenuto non già che l'*Anima mundi* è Ahri-

15. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. II, Firenze 1980, pp. 316-17.

16. L'eccezione più notevole – tanto più trattandosi di un gesuita – è rappresentata sicuramente dall'opera di Athanasius Kircher (cfr. in proposito F. Yates, *Giordano Bruno*, cit. pp. 448 ss.). Naturalmente in paesi liberi dall'influenza cattolica, come l'Inghilterra, l'interesse per questa tradizione rimase sempre molto vivo. Nel 1678, ad es., Ralph Cudworth dedicò ampio spazio alla trinità 'zoroastriana' e ai problemi ad essa connessi. Cfr. R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, in *Collected Works of Ralph Cudworth*, London 1678 (rist. anast. Hildesheim 1977), vol. I, pp. 285-94.

man, ma soltanto che l'*Anima mundi* è lo Spirito Santo: una tesi, questa, che Bruno condivideva col cardinale Du Perron<sup>17</sup>, e che in tempi meno agitati avevano sostenuto anche i Padri della Chiesa.

17. F. A. Yates, *The French Academies*, cit., p. 169, nota 5.

CLAUDIO BUCCOLINI

UNA *QUESTIO* INEDITA DI MERSENNE CONTRO IL  
*DE IMMENSO*

Marin Mersenne intraprende la lettura dei testi di Bruno dopo il 1623, anno della pubblicazione delle *Questiones in Genesim*<sup>1</sup> in cui il Nolano è menzionato solamente nella *Præfatio*, composta a ridosso della pubblicazione. Una conoscenza, indiretta o frammentaria, delle tematiche cosmologiche bruniane traspare nella q. XIX, *de Mundis*, come ha messo in evidenza recentemente Antonella del Prete<sup>2</sup>. Si tratta, tuttavia, ancora di una ricezione indiretta, mediata dal dibattito sorto intorno al *Sidereus Nuncius* di Galilei (l'*Apologia pro Galilaeo*<sup>3</sup> di Campanella e la *Dissertatio cum nuncio sidereo* di Kepler<sup>4</sup>, soprattutto) in cui sono presenti il richiamo a Bruno e alle dottrine dell'infinità dei mondi. È nel 1624 che Mersenne, nell'*Impiété des Deistes*<sup>5</sup>, testimonia, con una confutazione condotta attraverso richiami circostanziati ai passi, la conoscenza diretta dei testi bruniani. Una lettura motivata dalla diffusione delle opere del Nolano in quegli ambienti 'libertini' contro i quali si rivolgono i moniti dell'apologista. Il dato dell'attualità e della circolazione dei testi bruniani emerge nettamente dalle preoccupate pagine di Mersenne, che avverte delle insidie panteiste e delle implicazioni anticattoliche della filosofia bruniana uno stuolo di seguaci equiparato a quello dei lettori delle *Quatraines du Deiste*, o della *Sagesse* di Charron. «Je m'estonne de ce que nos François s'amusent a lire ce meschant liure [*De la causa*]<sup>6</sup>, afferma il Minimo, che indica con l'appellativo di 'Iordanistes' la falange dei seguaci di Bruno<sup>7</sup>.

1. M. Mersenne, *Questiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, Cra-moisy, 1623.

2. A. Del Prete, *L'Univers infini: les interventions de Marin Mersenne et de Charles Sor-el*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», II (1995), pp. 145-164.

3. T. Campanella, *Apologia pro Galilaeo*, Francofurti, Kempfer, 1622.

4. J. Kepler, *Dissertatio cum nuncio sidereo*, in G. Galilei, *Opere*, ed. nazionale, vol. 3-I, pp. 99-126.

5. M. Mersenne, *L'impieété des deistes, athées et libertins*, Paris, Billaine, 1624, 2 voll., d'ora in poi citato come IdD seguito da cifra romana indicante il volume e cifra araba per la pagina. Il secondo volume è specificamente rivolto contro Bruno come indica l'aggiunta al titolo: «...Ensemble la refutation des dialogues de Iordan Brun, dans lequel il a voulu establir une infinité de mondes, et l'ame universelle de l'univers...».

6. IdD, II, 364.

7. IdD, II, 447.

I testi che Mersenne utilizza e cita sono il *De minimo*<sup>8</sup>, il *Sigillus sigillorum*<sup>9</sup>, il *De l'infinito*<sup>10</sup> e il *De la causa*<sup>11</sup>; incentrando la sua polemica sul *Sigillus* per le tematiche etico-religiose, e sul *De la causa* e il *De l'infinito*, per la metafisica e la cosmologia. Alcuni passi, non ancora segnalati, contenuti nei manoscritti di Mersenne pervenuti, e annotazioni autografe su un esemplare delle *Questiones in Genesim*, consentono di ampliare il quadro delle sue letture bruniane<sup>12</sup> fra il 1624 e il 1628<sup>13</sup>.

Nell'esemplare delle *Questiones*, da lui stesso annotato in vista di una seconda edizione (poi non realizzata), Mersenne aggiunge una nota manoscritta riguardante Bruno proprio a margine della q. XIX: «Videatur Iordanus Brunus de l'infinito mondo, et de minimo, et de immenso»<sup>14</sup>, segnalando una conoscenza diretta delle opere del Nolano successiva alla pubblicazione della *questio*, ad esse comunque ispirata. La riflessione sulle opere del Bruno è testimoniata anche nel seguito manoscritto delle *Questiones* di cui rimangono due volumi in-folio, custoditi presso la Bibliothèque Nationale di Parigi<sup>15</sup>. In queste pagine il Minimo dedica al Nolano alcuni passi in cui si rivela l'ampliarsi delle sue letture bruniane e, in particolare, la conoscenza dei poemi francofortesi. Vi si richiamano il *De monade*, i dialoghi italiani e, soprattutto, il *De immenso*, contro il quale è rivolta una *questio* lasciata incompiuta. Il nome di Bruno ricorre anche, ma sono citazioni indirette, in passi in cui si tratta dell'infinità dei mondi e dell'esistenza di nuove stelle, in riferimento ai dibattiti sorti intorno alle opere di Galilei e Kepler. Ancora nel manoscritto sulla musica, composto fra 1625 e 1627 custodito presso la Bibliothèque de l'Arsenal di Parigi, Mersenne cita

8. IdD, I, 230 ss.

9. IdD, I, 233 ss.

10. IdD, II, 299 ss.

11. IdD, II, 363 ss.

12. Su Mersenne lettore di Bruno: Salvestrini, *Bibliografia*, nn. 300, 301; R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, Paris 1943, pp. 259-264; N. Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, Parenti, Firenze 1955, pp. 292-298; Id., *Appunti intorno alla fama del Bruno nei secoli XVII e XVIII*, «Società», III (1958), pp. 487-519: 489-92; S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno*, Le Lettere, Firenze 1990, pp. 86-95; Id., *La fortuna di Giordano Bruno in Francia al tempo di Descartes*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXV (1996), pp. 21-51: 25-9; A. Del Prete, *Universo infinito e pluralità dei mondi*, La Città del Sole, Napoli 1998, pp. 139-61.

13. Quanto alla datazione dei mss. mersenniani si adotta, per comodità di esposizione, l'ordine cronologico proposto da R. Lenoble, cit., pp. XII-XXXI, sul quale non mancano perplessità cui si farà cenno pur non potendosi affrontare in questa sede tale questione in maniera esaustiva.

14. M. Mersenne, *Questiones*, cit., esemplare Paris, BM 867D, col. 1082.

15. *Suite manuscrite des questiones in Genesim*, Paris, BN ms. latin 17261, 17262. Notizia in Lenoble, *Mersenne*, cit., pp. XIII-XIV; d'ora in poi SM.

le dottrine bruniane dell'infinità e dell'anima del mondo rinviando al secondo tomo dell'*Impiété*.

Nella *Suite manuscrite* delle *Questiones in Genesim*, commentando il secondo versetto del capitolo 7, il teologo tratta dell'eccellenza del numero sette, riportando alcuni esempi tratti dal *De monade* (i sette agnelli sacrificati da Abramo, il suono delle sette trombe, i sette circuiti intorno alle mura di Gerico, l'argento purificato sette volte), pur avvertendo che si tratta di argomenti *a posteriori*<sup>16</sup>, poiché Dio non persegue necessariamente l'eccellenza del settenario. Egli dispone secondo la sua libera predilezione: «ea propter sufficere debet ita Deo placuisse»<sup>17</sup>. Né è possibile penetrare le «divinae rationes». È un monito contro il necessitarismo bruniano. Proprio nel *De monade*, nel luogo da cui Mersenne ha tratto gli esempi che presenta, e ai quali rinvia («statim initio l. de monade, falsa et impia asserit»<sup>18</sup>), Bruno afferma: «Quiescere in septimo puncto non ex divina institutione modo: ex aperta necessitate naturaeque ordine consultissimus esse constat»<sup>19</sup>.

Più avanti nel manoscritto, in una *quaestio* di argomento astronomico, trattando del numero delle stelle («Quot sint aut etiam esse possint stellæ in coelo»), Bruno è citato in riferimento all'ipotesi dell'infinità dei mondi. Si tratta, tuttavia, di una citazione indiretta, tratta dalla *Dissertatio* di Kepler<sup>20</sup>:

16. La critica di tali argomenti è presente già nel testo del 1623 contro Giorgio Veneto ove, significativamente, non si fa ancora riferimento all'opera di Bruno: «PROBLEMA LXXXVI. Cur aues, & animalia munda septena, & septena in arcam introducta fuerunt? ... In problemate 86. Idem de numero septenario obseruandum est, a quo non minor, aut maior mundities, quam ab alio numero procedit: nec obstat quod multa mysteria in hoc numero collocata sint... quae Bongus vsque ad nauseam refert, septenarij laudes celebrare videantur: quippe quae solummodo post, non ante peracta, atque nota mysteria tribuuntur». M. Mersenne, *Obseruationes et emendationes ad Francisci Georgi Veneti problemata*, Lutetiae Parisiorum, Cramoisy, 1623, coll. 107-110. Cfr. SM, p. 692 in cui si espone una critica dei significati attribuiti al numero 7.

17. Cfr. Appendice, testo I.

18. *Ibid.*

19. BOL I,II 439.

20. J. Kepler, *Dissertatio*, cit. L'espressione con cui si chiude il brano di Mersenne «ab orco revocet» è accostabile a un noto passo di Lagalla: «Quam sententiam neotericus quidam [scil. Brunum] paucos annos ab inferis suscitavit, statuens quemlibet ex Planetis esse unum quemdam terrestrem globum huic nostro adsimilem, et circa eorum unumquemque alios coelos atque alios orbes verti». (G. C. Lagalla, *De Phaenomenis in orbe lunae nunc iterum suscitatis*, in G. Galilei, *Opere*, ed. naz., vol. III-I, p. 349).

## Quaestio

Quot sint, aut etiam esse possint stellæ in coelo, et num semen Abrahami stellas omnes, quæ in eo esse possent, superet.

...

Addit Keplerus in dissertatione\* 2 planetas novos circa Martem, 6, aut 8 circa Saturnum, et 1 aut 2 circa Venerem, et cum Cusano, Bruno, et Brutio alios innumeres, vt Melissi, Democriti, Leucippi, et aliorum de mundorum, et terrarum infinito numero sententiam ab orco reuocet.

\* Glossa: Kepler.

SM, pp.406-7.

Wackherio, contra, visum, haud dubie circa fixarum aliquas circumire novos hos planetas (quale quid iam a multo tempore mihi ex Cardinalis Cusani et Iordani Bruni speculationibus obiecerat), ac, si quatuor ibi latuerint hactenus Planetæ, quid igitur impedire, quin credamus, innumerabiles porro alios ibidem, hoc initio facto, detectum iri? Adeoque, vel mundum hunc ipsum infinitum, ut Melisso et Philosophiæ Magneticæ auctori, Guilelmo Gilberto Anglo, placuit, vel, ut Democrito et Leucippo et, ex recentioribus, Bruno et Brutio, tuo, Galilæe, et meo amico, visum, infinitos alios mundos (vel, ut Brunus, terras) huius nostri similes esse.

*Dissertatio*, p. 106

Non la sola ipotesi dell'infinità dei mondi connota la posizione di Bruno, ma il derivare l'infinità e l'animazione dell'universo dall'essenza divina vincolata a una produttività necessaria, a cui Mersenne contrappone una teologia volontarista imperniata sui temi della libera onnipotenza divina e della causalità conservante<sup>21</sup>.

La necessità di un ulteriore e più approfondito confronto più che con l'ipotesi dell'infinità del mondo, con il necessitarismo da cui Bruno la deriva è ribadita nella *questio Num Deus ita necessario agat* che segue il commento ai *versicula* 13 e 14 del cap. XVIII del *Genesi*<sup>22</sup>. Non è possibile dubitare –

21. IdD, II, 304-17: 306-7; 324-25.

22. Cfr. Appendice, testo II. Nella sommaria descrizione del ms. Lenoble (cit., p. xiv) parla velocemente di cenni a Bruno: «On y trouve des allusions ... à un livre contre Bruno (*La vérité des sciences*), n° 17262, p. 581». Si tratta, chiaramente, di una svista poiché l'opera cui Mersenne si riferisce non è la *Verité des sciences* ma l'IdD II, ed è nella p. 580 che ne parla. La datazione della SM pone problemi complessi. Il volume è composto di materiali eterogenei (alternarsi di grafie, inchiostrì, filigrane etc.) la cui redazione, a volte incompiuta, si dispone lungo un arco cronologico abbastanza vasto. Né è possibile riferirsi alla scansione del testo genesiaco, poiché il modo di procedere di Mersenne, che lavora per così dire 'a fascicoli', è altalenante, senza attinenza alla sequenza dei capitoli. Se è possibile datare l'inizio della stesura più o meno parallelamente alla pubblicazione delle *Questiones* – che comunque Mersenne comincia a comporre intorno al 1620, data della *licentia*, – va segnalato che, nell'ambito di una discussione cronologica circa la *questio Num reuera tot posteros Abrahamus* (SM, pp. 347 ss.), Mersenne indica per ben tre volte il 1628 come

secondo una prospettiva cattolica («nulli Catholico dubium esse potest») – che Dio agisca «liberrime» e non «ex necessitate naturæ». Così ritengono, invece, coloro che non accettano la Scrittura. Certuni, anzi, pur tenendo per vero che Dio esista, e che sia onnipotente, gli negano la libertà («ijs qui scripturas sacras non admittunt, quosdam reperio qui quidem Deum esse, eumque fatentur omnipotentem, optimum, omniscium etc., sed ei libertatem denegant»<sup>23</sup>). Per rispondere alle calunnie e ai paralogismi di costoro, al fine di liberarli da tali «precaribus dubijs» e ricondurli alla verità della fede cattolica, è necessario allestire una *quæstio* sulla libertà divina<sup>24</sup>.

Nell'esordio della *quæstio* il Minimo richiama il libro contro Bruno che ha già pubblicato («Tametsi libro peculiari aduersus Brunum egerim»<sup>25</sup>) e nel quale ha confutato la tesi che Dio agisca necessariamente dalla quale il Nolano deriva l'infinità del mondo o dei mondi: «mundum hunc infinitum esse, aut aliorum mundorum actualement infinitudinem». Ma avverte che tale 'difficultas', in quanto può essere oggetto di una discussione sulla libertà divina<sup>26</sup> («quantum ad ea quæ spectant ad libertatem diuinam discutienda est»), va trattata ancora più accuratamente («accuratius») affinché, strumentalmente manipolata, non offra asilo all'empietà. Né si aggiunge forza agli argomenti del *De la causa* e del *De l'infinito* utilizzando i «20 principia» con i quali Bruno si industria a distruggere la libertà divina e che il Minimo riporta affinché non si pensi che ne fugga la difficoltà: «Ne vero quis existimet me vim argumentorum, aut pondus rationum effugisse». Un passaggio che lascia intravedere una concreta polemica con gli 'impj' che utilizzano gli argomenti del *De immenso* – a cui Mersenne rinvia indicando le pagine dell'edizione francofortese – oltre a quelli dei 'dialogi' confutati nell'*Impiété*: «20 principia referam quibus cum Bruno dialogis quos loco citato refutauit, et L. de immenso et innumerabilibus pag. 188, et deinceps vtuntur». Tali *principia* Mersenne trascrive – in maniera fedele<sup>27</sup> – dal lib. I, c. XI del *De immenso* nell'intento di confutarli.

l'anno in cui sta scrivendo: «a mundo condito usque ad hunc annum Christi 1628». Ciò discorda con le considerazioni di Lenoble: «Ces pages ont été redigées peu de temps après l'ouvrage publié». Certamente l'interesse per i testi bruniani in Mersenne sembra situarsi negli anni a ridosso della pubblicazione dell'*Impiété* (1624), ma l'argomento non è decisivo laddove si consideri il vincolo alla disponibilità, certamente ristretta, dei testi bruniani.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. Cfr. Appendice, testo III.

26. Già nelle *Quæstiones in Genesim* (col.1087 ss., numerata erroneamente 1079) l'ipotesi dell'infinità dei mondi è presentata come attinente alla 'Theologia argumentatrix' e, dunque, discutibile (cfr. A. Del Prete, *Universo*, cit., p. 140), ma non le sue implicazioni antivolontariste.

27. Si riscontra solamente qualche lieve modifica. Cfr. Appendice, testo III.



La strategia secondo la quale il Minimo imposta la sua confutazione sembra essere quella indicata da Bruno stesso, che fa seguire ai *principia* l'elenco delle tesi che gli avversari dovrebbero provare contro il necessitarismo infinitista. Mersenne riporta, infatti, anche i dieci argomenti: «Quibus addit quæ sequantur. Hisce ita constantibus, probandum est ita adversario...»<sup>28</sup>.

Malgrado si interrompa dopo la trascrizione dei dieci argomenti, la *questio* documenta l'attenta lettura dei poemi francofortesi da parte del Minimo, nella quale continua e si approfondisce il confronto con la metafisica bruniana già ampiamente svolto nell'*Impiété*. Confermando, inoltre, il percorso di letture – dal *De l'infinito* al *De immenso* – testimoniato dalla nota manoscritta aggiunta sull'esemplare delle *Questiones in Genesim*<sup>29</sup>.

Necessitarismo infinitista e anima del mondo sono i temi bruniani che, sovente presenti nella riflessione del Minimo, tornano anche in un passo dell'incompiuto *Livre de la nature des sons*<sup>30</sup>, manoscritto francese composto fra il 1625 e il 1627. Trattando della causa delle virtù che i suoni esercitano su di noi<sup>31</sup> Mersenne cita il Nolano nell'ambito di una discussione sull'anima del mondo. Richiamando, contro Bruno e quanti ritengono che il mondo sia attualmente infinito, e che non possa essere finito («ce qui Iordan Brun ne trouueroit pas étrange, non plus que les autres qui tiennent que le monde est actuellement infini, et qu'il ne peut estre fini»<sup>32</sup>), il «secondo volume contro i Deisti»<sup>33</sup>. Ancora una volta va considerata l'articolazione della critica mersenniana, incentrata non sull'ipotesi infinitista «que le monde est actuellement infini», ma sulla sua implicazione necessitarista «et qu'il ne peut estre fini».

Non è necessario aspettare la lettera a Rey del 1632 per riscontrare in Mersenne aperture possibiliste circa l'ipotesi dell'infinità del mondo, né in essa consiste la sua polemica contro Bruno<sup>34</sup>. Nei poemi francofortesi,

28. Cfr. Appendice, testo III.

29. La nota manoscritta e la *questio* sembrano cronologicamente avvicinati. Ambedue risalgono a un periodo successivo al 1624, anno della pubblicazione di IdD II, in cui Mersenne non accenna ai due poemi francofortesi. Molte delle altre note contenute nell'esemplare delle *Questiones* sono inoltre databili fra il 1625 e il 1627.

30. *Livre de la nature des sons*... Paris, BNA ms. 2884. Notizia in R. Lenoble, cit., xviii. Per la datazione cfr. M. Mersenne, *Correspondance*, éd. par Cornélius de Waard et alii, Puf, Paris 1932-1988, vol. I, pp. 195-96.

31. Cfr. Appendice, testo IV.

32. *Ibid.*

33. Il fatto che Mersenne richiami solamente l'IdD II senza fare cenno ai poemi francofortesi sembrerebbe avvicinare cronologicamente questo passo al 1625 e indurrebbe a considerarlo anteriore alla *questio*.

34. «Quant à Iordan, encore qu'il se serue de mauuais fondemens, neantmoins il

come già nei dialoghi cosmologici, Mersenne combatte, nella sede teologicamente rilevante di un commento al *Genesi*, le implicazioni necessitariste di una metafisica (diffusa negli ambienti che egli identifica come 'libertini') nettamente contrapposta alla sua teologia volontarista.

est assé probable que le monde est infini s'il le peut estre. Car pourquoy voulez-vous qu'une cause infinie n'ait pas un effet infini? J'ai autresfois eu d'autres démonstrations contre ceci, mais la solution en est aisée», M. Mersenne, *Correspondance*, cit., vol. III, p. 275; cfr. R. Lenoble, *Mersenne*, cit., p. 275; N. Badaloni, *Appunti*, cit., pp. 490-91; S. Ricci, *La fortuna*, cit., pp. 93-5; A. Del Prete, *Universo*, cit., pp. 157-59. Pur in un clima mutato rispetto ai temi aspri della polemica apologetica, il teologo ribadisce qui la sua condanna dei 'mauvais fondemens' (vale a dire del necessitarismo) da cui Bruno trae l'infinità, che non è, di per sé stessa impossibile, al punto che gli argomenti che Mersenne stesso ha presentato, nell'*Impiété* e altrove, a favore della finitezza dell'universo, possono essere rovesciati.

Le ricerche presentate in questo articolo rientrano nel quadro delle attività coordinate dalla «Chaire Internationale Blaise Pascal, auprès du Collège de France, Paris» retta per l'anno 1998 da Tullio Gregory.

## APPENDICE

Si allega la trascrizione dei passi manoscritti. Si è mantenuta la grafia originale; non si sono sciolti i dittonghi e si è conservata l'accentazione del latino. Le abbreviazioni, con cui si indicano i volumi da cui sono tratti i brani, vanno così interpretate: SM = *Suite Manuscrite des Questiones in Genesim*, Paris, BN ms. latin 17261, 17262; LNS = *Livre de la nature des sons...*, Paris, BNA ms. 2884.

## Testo I

## Versic. 2

Ex omnibus animantibus mundis  
tolle septena et septeno, masculum  
et foeminam: de animantibus verò  
immundis duo et duo, masculum et  
foeminam

...

\*Illud tamen non est perpetuò verum, neque diuinas rationes scrutari possumus, vt omnes pateant: ea propter sufficere debet ita Deo placuisse: quanquam scimus numerum septenarium varijs priuilegijs affectum, quæ septenis animalibus mundis faueant, cùm sit probationis numerus, nam eloquia Dei sunt argentum probatum septuplum, et foedus Abraham cum Abimelech 7 agnis sanctificatur, et ad 7 buccinarum sonitum, et 7 circuitus muri Iericho corruunt. Videantur numerorum Encomiastæ, Bungus, Brunus et \*\*alij. Cauendum est tamen a posteriori quippequi statim initio L. de monade, falsa, et impia asserit, qualia sunt Apollonium propter numerorum virtutem audito illius nomine

Quiescere in septimo puncto non ex diuina institutione modo: verum & ex aperta quadam necessitate naturaeque ordine consultissimum esse constat.

Perfectionem foederis oblatione septem agnarum cum Ambimelech contestatus est Abraham. Tollentibus sacerdotibus septem buccinas septies circumierunt Hiericho sub duce Iosue, ut funditus corruerunt illius muri.

Numerus Probationis iuxta illud, Eloquia Domini argentum igne examinatum probatum septuplum: Septies in die cadit iustus & resurgit.

Laudis numeros iuxta illud, Septies in die laudem dixi tibi Deus.

[De monade, BOL I, 439]

puellam suscitasse, atque Romanos eadem artem plurimas urbes subigisse; quæ falsa esse constat, cùm numeri vim nullam habere valeant, vt alibi fusè dicendum erit. Alia etiam de numero septenario videri possunt I tomo...

\* Glossa: Cur 7 animalia munda reseruata

\*\* Glossa: Brunus arguitur

[SM, 16-7]

Huiusce generis figuras Platonem supra sensibilium specierum orbem extulisse constat: Apollonius propter numerorum virtutem audito illius nomine puellam suscitauit. Romanae urbis proprium nomen prode Romanis non sunt ausi; ne ea qua alias subiecisse dicuntur urbes, & ipsi subijcereatur arte aliquando.

[De monade, BOL I, 334]

## Testo II

Vers. 13, et 14 c. 18

Dixit autem Dominus ad Abraham. Quare risit Sara, dicens: Num verè paritura sum anus? Nunquid Deo quidquam est difficile? Iuxta condictum reuertar ad te hoc eodem tempore, vita comite, et habebit Sara filium.

... Cùm autem sæpenumero diuina potentia, atque libertas in scripturis sanctis, apertè habeantur, nulli Catholico dubium esse potest Deum non agere ex necessitate naturæ, sed liberrimè, itaut possit mundum creare vel non creare, destruere vel non destruere, hæc et illa facere quæ non facit, nec vnquam faciet; aut etiam illa destruere quæ nunquam destruet. Verùm si rem habeamus cum ijs qui scripturas sacras non admittunt, quosdam reperio qui quidem Deum esse, eùmque fatentur omnipotentem, optimum, omniscium etc. sed ei libertatem denegant quam vt ab eorum calumnijs, atque paralogismis vindicem, operæ pretium est hic quæstionem de libertate diuina instituere, tum vt eis suadeamus fidei nostræ veritatem, in eaque nihil contineri quod non sit verissimum, tam vt precaribus dubijs obuiam procedamus quæ nonnullorum animum torquere videntur.

[SM, 579-80]

## Testo III

### Quæstio

Num Deus ita necessariò agat, et amet, quæcumque vel agit vel diligit, vt non possit illa non agere, vel non diligere: an verò liberè possit ab illa operatione, vel dilectione desistere.

Tametsi libro peculiari aduersus Brunum egerim, secundo nempe volumine aduersus Deistas, a cap. 15 vsque ad 19, qui contendebat Deum necessariò agerè, vt inde concluderet mundum hunc infinitum esse, aut alio-

rum mundorum actualem infinitudinem, accuratiùs tamen eadem difficultas, quantum ad ea quæ spectant ad libertatem diuinam discutienda est, ne quod impijs subterfugium, aut impietatis asylum supersit. Ne verò quis existimet me vim argumentorum, aut pondus rationum effugisse, quibus libertatem diuinam destruere conantur 20 principia referam quibus cum Bruno dialogis quos loco citato refutauì, et L. de immenso, et innumerabilibus pag. 188, et deinceps vtuntur. Itaque primum principium ex ijs quæ nobis et illis vult esse communia, tale est. Diuina essentia est infinita. 2. Modus possendi sequitur modum essendi<sup>35</sup>. 3. Modus operandi sequitur modum possendi<sup>36</sup>. 4. Deus est simplicissima essentia in qua nulla compositio potest esse vel diversitas intrinsecè. 5. Consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas, et quicquid de Deo verè dici potest, quia ipse ipsa est veritas. 6. Consequenter Dei voluntas est super omnia, ideoque frustrari non potest neque per se ipsam neque per aliud. 7. Consequenter voluntas diuina est non modò necessaria, sed etiam est ipsa necessitas, cuius oppositum non est impossibile modo sed ipsa<sup>37</sup> impossibilitas. 8. In simplici essentia non potest esse contrarietas vllò modo, neque inæqualitas; voluntas inquam non est contraria, et inæqualis potentiæ. 9. Necessitas<sup>38</sup> et libertas sunt vnum, vnde non est formidandum quod cum agat necessitate naturæ non liberè agat, sed potiùs imò omnino non liberè ageret aliter agendo quam necessitas et natura, imò natura necessitas requirit. 10. Potentia infinita non est nisi sit possibile infinitum; non est inquam potens facere infinitum nisi sit potens fieri; quæ enim impossibilis vel ad impossibile potest esse potentia? 11. Sicut est mundus in hoc spatio, ita et potest esse in simili spatio, quod hoc mundo ablato possumus æquale huic mundo remanens intelligere. 12. Huic spatio in quo est mundus simile spatium extra mundum non est ratio quæ tollat neque faciat esse finitum. 13. Mundus in simili spatio extra illud<sup>39</sup> non esset huic mundo impedimento, neque maior ratio esset qua hic formidet ruere illum, quàm ille istum, quandoquidem vbique medium est in infinito secundum rei veritatem, sursum verò atque deorsum secundum certam eorum quæ sunt in vno vnus cuiusque ordine habitudinem. 14. Melius est esse quàm non esse; dignius est facere quod est bonum quàm non facere, ponere ens et verum improporcionabiliter melius est quàm sinere non est<sup>40</sup>, et nihil. 15. Potentia et voluntas naturalis frustrari non debet, et ad infinitam durationem spatium esse sine proprio actu, tunc enim potentia ad impossibile referretur. 16. Potentiam infinitam (extensiuam siue sit siue intensiuam) ad esse frustrari est, sic actu infinitum malum<sup>41</sup> poni, sicut et actu est spatium infinitum. 17. Sicut hoc spatium potest recipere hunc mundum & ornari, ita et simile quodcunque spatium ab ipso indifferens, simili non

35. *De immenso*, ed. 1591 – Modum essendi modus possendi sequitur.

36. – Modum possendi consequitur operandi modum.

37. – sed etiam ipsa.

38. – Necessita.

39. – istud.

40. – non ens.

41. – actu malum infinitum.

absente principio similem concepisse. 18. Ornamentum huius<sup>42</sup> spatij, huiusque mundi perfectio nihil est quod addat vel substrahat vel sufficientia, vel indigentia præstet ornamento, atque perfectionis alius cuiuscumque spatij quominus non ita actuari exigat illud, quàm actuatam rerum plenitudine fit istud. 19. De Deo, et natura quam optimè sentiendum. 20. De rebus maximis nil timere citra sensum, atque rationem defendendum.

Quibus addit quæ sequuntur. Hisce ita constantibus, probandum est aduersario esse vim, et causam, qua infinita essentia, atque potentia finitè operetur. 2. Qua constare possit potentia actua infinita cum possibilitate finita rerum. 3. Qua spatio quod hoc mundo absente comprehendimus, cui simile semper accipimus esse, minimè vltra adiectum possit esse spatium. 4. Qua tota materia est finita, et margine illius extimi coeli comprehensa. 5. Qua Deus non vult quantum potest. Qua esse plures hoc nobis manifesto mundo non sit conueniens. 6. Necessitatem in Deo aliud esse a libertatem. 7. Potentiam cum voluntate, et actione non concurrere. 8. Posse aliud quàm vult; velle aliud quàm potest. 9. Alia habere nomina quam habeat. 10. Posse aliud velle quàm<sup>43</sup> quod vult, posse aliter esse haberi quàm sit verè, et necessitatem esse aliud et citra diuinam voluntatem, et è conuerso: posse item velle quod non vult, stante quod non possit esse quod non est.

[SM, 580-581]

#### Testo IV

##### Theoreme 19

*Il faut rapporter la cause de la vertu que les sons exercent sur nous, ou sur quelque autre suièts aus mouuemens, par lesquels ils sont produits, et aus angles selon lesquels ilz sont reçues dans l'oreille, ou ailleurs.*

... Si ie voulois me laisser emporter aus imaginations, ie dirois que les sons diuers, qui nous ouyons, et qui nous affectent, sont les diuers gemissemens, et les parolles de l'air, ce qui fauoriserait grandement à ceus qui deffendent l'ame universelle du monde, car ilz diroient que les diuers corps qui se frappent, et qui rompent l'air, seroient comme l'epiglote, et que l'air seruiroit de *larinx* à l'ame universelle, laquelle contendroit toute la sphere de l'air dans les poumons, qui deuiroient pour le moins auoir 28000 semidia-metres terrestres de grandeur, si l'air va iusques au firmament, ce qui Iordan Brun ne trouueroit pas étrange, non plus que les autres qui tiennent que le monde est actuellement infini, et qu'il ne peut estre fini, et que l'ay refuté fort au long dans le second volume contre les Deistes, et particulièrement contre Brun.

[LNS, 15]

42. — istius.

43. — qua.

MARCO CASUBOLO

METODI LINGUISTICI NELLA RICERCA SEMIOTICA:  
IL COLORE NELLA *CITTÀ DEL SOLE*  
DI TOMMASO CAMPANELLA\*

1. L'analisi testuale che segue si basa sull'assunto, derivante dalla semiotica lotmaniana, per cui la lingua è il sistema modellizzante primario, quello in cui la cultura prende forma, un sistema cioè che produce l'organizzazione del mondo aperto della realtà mediante la trasformazione in quello chiuso dei nomi<sup>1</sup>. L'obiettivo che si propone è quello di affinare le tecniche necessarie per estrarre dagli atti linguistici (soprattutto quella particolare categoria di atti linguistici che sono i testi letterari), gli elementi fondamentali della cultura in cui sono generati, o meglio il modo in cui tale cultura è stata più o meno originalmente reinterpretata dal testo<sup>2</sup>. Il suo tratto caratterizzante è però la tecnica usata, che è controllabile e viene applicata a porzioni testuali (testualizzazioni) scelte più o meno arbitrariamente all'interno delle opere (testi), le quali assumono allora lo *status* che altrove, prendendo a prestito il concetto dall'antropologia culturale, ho definito di testo-campo<sup>3</sup>. Da un lato dunque l'esperimento in questione si configura come 'scientifico', ovvero esplicito nelle premesse e falsificabile nelle conclusioni; dall'altro tende a fornire proto-

\* Il presente lavoro è nato come contributo metodologico al seminario sulla *Città del Sole* tenuto a Genova nell'a. a. 1996-97 da T. Tornitore nell'ambito del corso di letteratura italiana di E. Sanguineti. La presente versione però, conformandosi a necessità editoriali, si esime dal riproporre le argomentazioni teoriche e metodologiche che stanno alla base della ricerca e si concentra sui contenuti relativi all'opera campanelliana. Va altresì premesso che dopo la stesura di queste pagine è stata pubblicata l'importante edizione complanare della *Città del Sole* nelle versioni 1602 e 1637 curata da T. Tornitore (Unicopli, Milano 1998; d'ora in avanti citata come T. Tornitore), la quale nelle note di commento tratta, benché in una prospettiva metodologica diversa, molti dei punti toccati dalla presente ricerca; in varie occasioni esso avvalora, suffragandole con ampia documentazione, alcune delle ipotesi che qui si avanzano sulla base di rilievi interni all'opera campanelliana, quindi mi è sembrato opportuno (anche per le già notate questioni di spazio) rimandarvi il lettore sfruttando il materiale là raccolto per alleggerire il presente apparato di note.

1. Cfr. Ju. M. Lotman e B. A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, trad. it., Bompiani, Milano 1975, p. 42.

2. Per una discussione relativa a tale concezione, di derivazione peirciana, si vedano almeno le pagine introduttive del mio articolo *Per una semiotica del colore nell'epica tassiana*, «L'immagine riflessa», n.s., II (1994), pp. 187-204:187-9.

3. Cfr. al riguardo M. Casubolo, *Per una semiotica*, cit., p. 188 nota 5.

colli di lavoro adeguati a trattare *corpora* estesi fornendo, sulla base di analisi complete di settori delimitati, soluzioni proiettive attendibili di problemi interpretativi.

2. Il testo base è *La città del sole* di Tommaso Campanella (= *Città*) nell'edizione curata da R. Amerio (Milano 1956), che è quello disponibile in formato elettronico all'interno della LIZ<sup>4</sup>; inoltre, la necessità di operare controlli intertestuali utili a chiarire il senso dell'uso del lessico cromatico nella *Città*, ha potuto essere parzialmente soddisfatta perché la LIZ rende disponibile in forma elettronica anche un altro testo campanelliano, le *Poesie*<sup>5</sup>. Il punto di partenza per l'analisi è stato la costituzione di un *corpus* basato sulle realizzazioni lessicali del colore individuate per approssimazioni successive<sup>6</sup> a partire dalla denominazione generica *colore*, nelle sue 5 occorrenze della *Città* (63.6, 64.8, 64.15, 65.5, 68.17). Riassumendo i dati desunti da una prima sommaria analisi contestuale possiamo avanzare l'ipotesi che nella *Città* i domini semiotici del colore siano fondamentalmente tre, quello relativo all'abbigliamento, quello legato alla complessione fisica e quello che definirei metaforico.

Al primo vanno riferiti 63.6 (§59) in cui si fa riferimento a vesti «di color vario e bello» e 65.5 (§63) in cui si dice che gli abitanti della Città del Sole per quanto riguarda gli abiti «aborreno il *color nero*, come feccia delle cose, e però odiano i Giapponesi, amici di quello». In entrambi i casi la connessione col campo dell'abbigliamento è evidente; in 63.6, poi, l'uso attributivo della dittologia «vario e bello» permette di collegare il colore ai concetti quasi-sinonimi di varietà/bellezza<sup>7</sup>; in 65.5 invece è

4. Con la sigla LIZ mi riferisco ovviamente alla *Letteratura Italiana Zanichelli* su CD-ROM (nella versione 2.0 del 1995); l'edizione adottata da T. Tornitore per il seminario citato era però quella curata da G. Ernst per la BUR (Milano 1996), e ciò spiega la presenza di un doppio rimando ai luoghi analizzati: paragrafo per l'ed. Amerio e numero di pagina e di riga per l'ed. Ernst; i corsivi nelle citazioni sono miei.

5. La LIZ segue l'edizione curata da L. Firpo per i Classici Mondadori (Milano 1954).

6. L'opportunità di tale procedura risulta dal fatto che essa permette di includere nel lessico del colore termini che al di fuori di legamenti co-testuali non sarebbero ascrivibili al dominio cromatico e di mostrare meglio la rete di rapporti culturali di cui il colore viene a far parte.

7. Altre considerazioni sull'argomento sono in M. Casubolo, *Per una semiotica*, cit., p. 200; va inoltre tenuta presente la concezione espressa da A. Calli, *Discorso de' colori*, Padova 1595: «La varietà è propria dei colori et il verbo derivato da loro alcuna volta è inteso bene: come per ornar dicesi colorire il suo concetto, per farlo vago» (prelevo il passo dall'antologia curata da P. Barocchi, *Scritti d'arte del Cinquecento*, II, Ricciardi, Milano 1971, cap. XIII, p. 2338); l'ed. 1637, p. 45 sembra confermare il concetto, infatti ha «e indossano vesti graziose e variopinte».



presente la co-testualizzazione di *color* e *nero*, all'interno di una visione negativa di tale colore confermata dal co-testo (*aborreno, feccia*)<sup>8</sup>.

Il secondo è ben attestato da 64.8 e 64.15 (§ 62) in cui è detto che l'esercizio fisico rende le donne di «*color vivo* e di membra forti e grandi» e si aggiunge che «nella *gagliardia e vivezza e grandezza* consiste la *beltà* appresso a loro». Date queste premesse allora è proibita ogni forma di cosmesi e artificio, infatti «è pena della vita *imbellettarsi* la faccia o portar pianelle, o vesti con le code a coprir piedi di legno» e si afferma che tale uso, anzi abuso, laddove si pratica «viene dall'ozio delle donne, che le fa *scolorite e fiacche e piccole*, e però han bisogno di *colori* e alte pianelle, e di farsi belle per tenerezza, e così guastano la propria *compleSSIONE* e della prole». La prima occorrenza si connette ancora una volta a *vivo*<sup>9</sup>, utilizzato esplicitamente nella descrizione dell'aspetto esteriore<sup>10</sup> delle donne, accostando da un lato il colorito con la forza e la grandezza e in sostanza la bellezza (già collegata al colore e alla varietà nel caso precedente), dall'altro impostando un'opposizione concettuale tra colore naturale (colorito) e colore artificiale (belletto), il primo considerato segno positivo di salute e vera bellezza, il secondo inteso come stratagemma di una cultura deviata che mira a dissimulare, a nascondere grazie ai colori (belletti, trucchi) il fatto che l'ozio rende le donne deboli di costituzione, guaste nella *compleSSIONE* (anche in rapporto ai danni causati alla prole) e, in definitiva, brutte.

L'ambito metaforico infine, che nell'economia della *Città* non trova in realtà particolare sviluppo, è attestato da 68.17 (§72) in cui l'espressione «onde spesso loro è mossa guerra, sotto *color* d'usurpar confini e di viver empianamente...» usa il termine nel senso di 'far le viste, fingere, coprire', accezione che potrebbe anche essere collegata con quanto detto in precedenza in relazione al colore artificiale<sup>11</sup>.

L'analisi contestuale condotta oltre a permetterci di individuare i tre

8. Cfr. Tornitore, cit., pp. 216-17 in cui da un lato è proposto un *excursus* relativo alle attestazioni dell'ostilità occidentale per il nero, dall'altro sulle vere ragioni dell'avversione per i Giapponesi.

9. Cfr. al riguardo anche *Poesie*, XXIX, 122 (per ragioni di spazio qui, come nel resto delle note, cito solo i luoghi, lasciando al lettore il compito di verificare).

10. Per l'uso del termine *compleSSIONE* con questo significato cfr. *GDLI*, s.v., accezione n. 1, attestata fin dal '200 ed esemplificata con lo stesso passo di Campanella, in cui oltre alle definizioni «costituzione» e «struttura fisiologica» si trova anche «aspetto esteriore di una persona»; il testo dell'edizione 1637, p. 49 ha proprio «colorito vivace».

11. Qualche esempio di uso metaforico di termini cromatici è presente nelle *Poesie*: LXVII, 14; LXXIV, 55; XC, 5-6; l'edizione 1637, p. 63 trasforma in «con il pretesto».

ambiti d'uso appena esaminati ci ha consentito, mediante l'analisi dei legamenti presenti nei vari co-testi, sia di evidenziare la presenza di aggettivi (per esempio *vario*, *bello*, *vivo*) che individuano interessanti nessi tra colore e altri concetti, sia di identificare un primo termine cromatico vero e proprio (*nero*). Proseguendo allora l'analisi a partire da questi dati notiamo che la pista 'cromatica' di *nero*, almeno per quanto riguarda la *Città*, s'arresta subito, in quanto quella riportata è l'unica occorrenza presente nel testo. Più fruttuosa è invece quella connessa a *vario*, che ci conduce a una seconda occorrenza in 83.11 (§101) dove si dice che i solariani «usano cappelli in campagna, in casa *berrette bianche o rosse o varie*, secondo l'offizio e arte che fanno, e gli ufficiali più grandi e pompose». Anche qui l'ambito d'uso è quello relativo all'abbigliamento (*berrette*), e la co-occorrenza di *bianco*, *rosso* e *vario* è utile a specificare meglio il valore di quest'ultimo termine in quanto la sua messa a sistema con gli altri termini, certamente cromatici, del passo (*bianco* appunto e *rosso*), ne chiarisce la natura (poli)cromatica e il senso di 'variopinto'<sup>12</sup>.

La strada aperta dall'analisi dell'ultima occorrenza ci porta direttamente a completare la definizione del nostro *corpus*, in quanto oltre all'unica occorrenza di *nero* e alle due di *vario* appena incontrate, esso comprende solo 6 occorrenze del BIANCO<sup>13</sup> e 3 del ROSSO. Alla fine dunque il lessico che potremmo definire cromatico in senso stretto non è quantitativamente rilevante infatti consta di 18 occorrenze (tra lessemi generici e specifici, per un rapporto col lessico totale di 1:764,8), 2 delle quali però sono nomi propri<sup>14</sup>, per cui da espungere riportando il totale a 16 (e il rapporto scende a 1:860,4)<sup>15</sup>. Le elenco di seguito: COLORE 6, di cui *color* 4: 63.6 (§59), 64.8 (§62), 65.5 (§63), 68.17 (§72); *colori* 1: 64.15 (§62); *scolorita* 1: 64.14 (§62); BIANCO 5, di cui *bianco* 3: 59.9 (§53), 60.13 (§57), 65.3 (§63); *bianca* 1: 59.9 (§53); *bianche* 1: 83.11 (§101); NERO 1, di cui *nero* 1: 65.5 (§63); ROSSO 2, di cui *rosso* 1: 65.5 (§63); *rosse* 1: 83.11 (§101); VARIO 2, di cui *vario* 1: 63.6 (§59); *varie* 1: 83.11 (§101).

Tale lessico si può dividere in un dominio generico (37,5%) e 4 domini

12. Il *VLI s.v. vario* attesta che anticamente il termine era sinonimo di 'variegato, variopinto' e il Tramater (Mantova 1856), conferma l'accezione «di più colori»; l'edizione 1637, p. 103 però trasforma *vario* in «di vari colori», cioè colori diversi, ma unici, «secondo il mestiere o la funzione».

13. Le parole in maiuscolo indicano il campo concettuale, quelle in corsivo le sue realizzazioni lessicali.

14. Si tratta delle due occorrenze 92.9 e 92.11 (§123).

15. Fornisco qualche dato per fare i confronti: il testo della *Città* è composto da 13.767 parole e 3.182 forme (frequenza media 4,3); l'indice di cromaticità (rapporto tra numero totale delle parole e numero dei termini cromatici) medio estratto dal *corpus* dell'epica quattro-cinquecentesca è 518,8.

cromatici: BIANCO con 5 occorrenze (31,2%), seguito dal ROSSO e dal VARIO con 2 occorrenze ciascuno (12,5%) e infine dal NERO con un'unica occorrenza (6,2%). Va inoltre sottolineato che per ogni dominio individuato le realizzazioni lessicali sono limitate a un unico termine centrale (con la sola variazione flessionale). Prima di riprendere l'analisi dei contesti individuati, approfondendone la funzione relativamente agli ambiti d'uso, può essere utile mostrare come nelle *Poesie* la situazione si presenti diversa sia dal punto di vista quantitativo sia da quello qualitativo. Qui infatti il lessico cromatico è non solo qualitativamente più vario con 8 domini rappresentati da 41 forme lessicali (media 5,1) contro i 5 domini e le 12 forme della *Città* (media 2,4), ma anche quantitativamente più rilevante (il rapporto col lessico totale è 1:431,9)<sup>16</sup>.

3. Se escludiamo il campo metaforico, della cui scarsa importanza in questo contesto si è già detto, i domini semiotici coperti dai termini cromatici all'interno della *Città* sono dunque quelli relativi agli ambiti dell'abbigliamento (colore degli abiti) e della complessione (aspetto esteriore della persona, con particolare riferimento all'incarnato). Da qui dunque dovrà prendere le mosse la nostra analisi per cercare di ricostruire la funzione che il colore (nel suo complesso e in relazione ai diversi domini cromatici individuati), svolge nell'opera campanelliana e nella cultura da essa modellizzata.

3.1. L'ambito quantitativamente più rilevante è quello in cui i colori sono riferiti agli abiti con 11 ricorrenze su 16 (68,7%). La cosa non dovrebbe stupire visto che, come rilevano vari commentatori, a esso Campanella attri-

16. Le forme sono 32.397, il vocabolario è di 6.563 parole. I termini cromatici sono così distribuiti: BIANCO 24 (32%): *bianco* 8 (XXIX, 43; LIV, 2; LV, 4 e 8; LVIII, 12; LXXIV, 55; LXXVII, 29; CX, 9), *bianca* 5 (XLI, 11; LV, 10; LXVII, 14; XC, 5; CXVIII, 3), *bianchi* 3 (LV, 11; LXXVI, 26; LXXIX, 42), *bianche* 1 (LV, 9), *candido* 1 (LXXXIX, 47), *candida* 1 (LV, 1), *candidi* 1 (LIV, 12), *alba* 1 (LV, 14), *albo* 1 (LXXV, 117), *canuta* 1 (XCIX, 7), *canute* 1 (XXXVI, 77); NERO 22 (29,3%): *nero* 3 (XXIX, 43; XC, 5; CLXIII, 1), *nera* 3 (LXIII, 6; LXXVI, 25; LXXVII, 23), *neri* 3 (LV, 14; LXXIX, 42; XC, 6), *negro* 1 (LIV, 1), *annegrice* 1 (LIX, 11), *atra* 2 (XCIV, 11; CXXXIV, 7), *atre* 1 (LXXVIII, 39), *brun* 1 (XXVII, 5), *moresco* 6 (LIV, 2; LV, 12; CV, 4; CVI, 6; CVII, 6; CXIX, 11), *moro* 1 (CIX, 9), COLORE 10 (13,3%): *color* 4 (XXIV, 10; XXIX, 49 e 122; LIV, 5), *colori* 2 (XVII, 1; LV, 3), *pinge* 1 (XVII, 2), *tinge* 2 (LXIII, 5; LXXVI, 51), *tinti* 1 (L, 10); ROSSO e VERDE 7 (9,3%): *rosso* 1 (XXIV, 10), *rossa* 1 (LXXVI, 79), *rosse* 1 (XXIV, 34), *rossor* 1 (XXIV, 34), *rubro* 1 (LXXX, 73), *purpuree* 1 (LXXXVI, 105), *sanguigno* 1 (L, 10), *verde* 4 (XXIV, 10; LXXXVI, 104; LXXXIX, 12 e 29), *verdi* 3 (LXXXVI, 105; LXXXIX, 28; CLV, 2); GIALLO 6 (8%): *giallo* 2 (XXIV, 10; XXIX, 49), *biondo* 1 (CLV, 1), *bionda* 1 (XCIX, 7), *innaura* 2 (LXXXVI, 104 e 105); AZZURRO e VARIO 1 (1,3%): *azzurro* 1 (XXIV, 10), *vario* 1 (LIV, 2).

buiva senza dubbio una grande importanza<sup>17</sup>. I luoghi che ci interessano sono: 59.9, 59.20 (§53); 63.6 (§59); 65.3, 65.5 (§63); 83.11 (§101). Nel §53 il Genovese che sta spiegando al Cavaliere degli Ospedalieri quali sono le incombenze degli abitanti della Città del Sole, quale la loro organizzazione interna e il loro modo di abbigliarsi, dichiara (59.9): «Vesteno dentro *camisa bianca* di lino» e più sotto (59.20) «veston tutti di *bianco*». Nel §59, come già visto, parlando dell'educazione dei fanciulli e in particolare del loro abbigliamento, dice che (63.6): «han vesti di *color vario e bello*». Nel §63, dopo aver spiegato che nella Città del Sole non si fa conto delle ricchezze materiali eccetto che come segno d'onore per gli eroi che possono ricevere in dono ghirlande o abiti ricchi di ornamenti, conclude dicendo (65.3): «benché tutti di *bianco* il giorno e nella città, ma di notte e fuor della città vestono a *rosso*, o di seta o di lana» e subito dopo (65.5) cade l'affermazione sul nero di cui abbiamo parlato in precedenza. Nel §101 (83.11) poi ritroviamo il citato appunto riguardante acconciature per i capelli e copricapi.

La prima cosa che salta agli occhi di fronte ai contesti citati è la dominanza quantitativa e qualitativa del bianco: quantitativa perché come già rilevato è il colore che compare più spesso, qualitativa perché è quello che simboleggia i valori positivi. A questo punto sarà utile fare ricorso all'inter-testo costituito dalle *Poesie* nella speranza di riuscire a spiegare meglio alcune delle scelte linguistiche e concettuali fatte da Campanella nella *Città*.

Il primo e più scontato riferimento che si può fare in merito ai colori degli abiti è quello ai famosi sonetti che trattano esplicitamente l'argomento e cioè il LIV e il LV. Prima di procedere nell'analisi mi sembra opportuno sottolineare la densità, peraltro prevedibile dato l'argomento dei sonetti, del lessico cromatico e il fatto, ovvio, che l'ambito di riferimento è sempre quello dell'abbigliamento (*abito, ricami*). Notiamo poi che, esclusi i titoli e il commento dell'autore<sup>18</sup>, i due testi sono, il primo di 92 e il secondo di 95 parole (totale 187), e i termini cromatici che vi compaiono sono, in LIV: *negro, bianco, vario, moresco, candidi*, l'iperonimo *color* e, volendo un po' allargare le maglie, anche altri termini del campo del nero: *notturno, tetri, tenebroso, oscuro* (complessivamente 10); in LV: *candida, bianco* (2 volte), *bianche, bianca, bianchi, moresco, alba* e *neri*, oltre al solito iperonimo *colori* (in tutto ancora 10); per un totale di 20 occorrenze, pari a 1:9,35; incomparabilmente al di là dunque dal rapporto medio presentato dalla *Città* e anche

17. Cfr. L. Firpo, p. 422 nota 44, dell'ed. Mondadori e ora T. Tornitore, cit., pp. 195-6 e 215-6.

18. Il commento è di 105 parole (12 appartenenti al lessico cromatico: *bianco / bianca / candido* 5, *colori / colore* 3, *nero* 2, *rosso* 1, *vario* 1) che sommate alle 187 dei sonetti dà un totale di 292. In tutto quindi avremo 30 termini cromatici con un rapporto di 1:9,73.

dalle *Poesie* nel loro complesso (1:514). Inoltre non può passare inosservato il fatto che pur restando invariata la gamma dei colori presa in considerazione (anzi, essendosi semmai ristretta visto che il ROSSO in realtà non compare nei sonetti ma solo nella chiosa dell'autore), aumentano le realizzazioni lessicali; il BIANCO infatti è realizzato come *bianco*, *candido* e *albo*; il NERO come *nero*, *negro* e *moresco* (nonché, considerando un campo più esteso: *notturmo*, *tetro*, *tenebroso* e *oscuro*).

In ogni caso appare abbastanza evidente che la semiotica del colore espressa dai sonetti si basa essenzialmente sull'opposizione BIANCO *vs* NERO, nella quale per esplicita ammissione il BIANCO (il «candido celeste») è il «primo colore» («pria bianco»), quello dell'origine e dell'innocenza, ben presto sostituito dal ROSSO, il colore della crudeltà e della guerra (per comune ammissione il colore del sangue)<sup>19</sup>, poi dal VARIO (variopinto), colore della discordia e delle sedizioni, nuovamente tornato in auge ai tempi di Cristo, a simboleggiarne la purezza e la purezza di coloro che si affidavano a lui («i battezzati prendevano la veste bianca»)<sup>20</sup>, ben presto però nuovamente spodestato da altri, non meglio identificati colori, attraverso la cui trafila si è giunti al colore che «convien al secol nostro», il NERO, colore della terra e della materia<sup>21</sup> (contrapposte al cielo e allo spirito), dell'inferno, del lutto e dell'ignoranza (contrapposti al paradiso, alla gioia e alla sapienza)<sup>22</sup>. La profezia campanelliana poi vede nel futuro del mondo un ritorno al BIANCO, un momento di palingenesi e purificazione di cui la *Città* è una sorta di utopica proiezione. Il sonetto LIV insomma, con la chiosa dell'autore, è una sorta di *historia humanitatis* attraverso i colori degli abiti che si convengono simbolicamente a ognuna delle età del mondo. Il sonetto LV invece presenta la realizzazione di tale profezia e infatti se in LIV il BIANCO rappresenta solo il 20% dei termini cromatici (e anche nella chiosa la percentuale non supera il 40%), in LV saliamo al 70%. Qui peraltro l'ambito d'uso si allarga, infatti oltre ai soliti riferimenti all'abbigliamento (*robba*, *abiti*, *stole*), il bianco è collegato all'immagine della celebre visione dell'Apocalisse<sup>23</sup>, bianco è infatti l'«Agnò immortal», cioè Cristo, unico degno di procedere all'apertura dei sigilli del libro profetico, e quello bianco (*albus*) è anche l'unico dei quattro cavalli apocalittici citati

19. Cfr. per es. il *Vocabolario della Crusca* del 1612, s.v. *rosso* (sostantivo): «Colore simile a quello del sangue, o di porpora».

20. Per altri valori positivi del bianco cfr. *Poesie*, XLI, 11 e LXXVII, 29.

21. Cfr. per es. *Poesie*, LXXVI, 25; LXXVII, 23; in LIX, 11 in particolare l'immagine è quella della «terra arsiccia» da cui esalano come fumo i vizi (vanagloria, superbia e crudeltà) che ammorbano il mondo (i verbi utilizzati sono tutti portatori di tratti semantici negativi: «infetta, acceca, annegrice e consuma», e quelli centrali in particolare si connettono all'idea di tenebra).

22. Cfr. anche *Poesie*, LXXVI, 26 e CXVIII, 3.

23. Cfr. *Apoc.* IV ss.

(sono infatti passati sotto silenzio il rosso, il nero, e il giallo)<sup>24</sup>, e ancora bianca è la nube e bianchi sono i cavalieri che circondano Cristo, definito con ovvia citazione di *Gen.*, XLIX, 9: «Leon giudeo». Ancora bianca (latinità *alba*) infine è la colomba (simbolo dello Spirito Santo, di purezza e semplicità, di pace e concordia) che scaccia i corvi neri (simbolo di malaugurio)<sup>25</sup>: si ripropone così l'opposizione fondamentale BIANCO *vs* NERO<sup>26</sup>, veicolo di quella fra elementi positivi e negativi e, nel caso specifico tra popolo cristiano e pagano (*moresco*)<sup>27</sup>.

Credo che a questo punto i rilievi eseguiti sui sonetti ci permettano d'interpretare meglio le presenze di termini cromatici relativi all'abbigliamento (simbolico) nella *Città*. Sembra ora abbastanza chiaro il senso che assumono le vesti bianche, contrapposte a quelle nere, che sono ricordate *in absentia* (in quanto non vengono mai indossate dai cittadini della Città del Sole che le «aborreno... come feccia delle cose» al punto da odiare i Giapponesi perché nella loro cultura la polarità BIANCO *vs* NERO assume i valori opposti).

Più problematica invece appare, almeno in una logica intratestuale, l'individuazione del valore da attribuire al ROSSO e al VARIO. Per quanto riguarda il ROSSO, colore in genere ben attestato e sviluppato nel lessico di tutti gli autori, le attestazioni campanelliane sono invece poche (8 fra *Città* e *Poesie* tenendo conto anche di un nome proprio, del sostantivo *rossore* e di *rubro*). La chiosa al sonetto LIV attribuiva a tale colore valori tendenzialmente negativi connettendolo con la crudeltà e la guerra, il che ci induce a chiederci come mai gli abitanti della Città del Sole indossino abiti rossi (di notte e fuori dalle mura, e in questo caso il ROSSO è palesemente contrapposto al BIANCO indossato di giorno e all'interno delle mura) o anche, in casa, berrette rosse (e qui invece i tre colori citati, bianco, rosso e vario, appaiono assolutamente equivalenti dal punto di vista del significato di cui sono portatori, segni distintivi delle varie attività, non connotati moralmente). Una breve ricerca intertestuale può forse fornirci qualche ulteriore elemento, per cui, servendoci dei rilievi fatti in precedenza, inseguiamo le realizzazioni del ROSSO all'interno delle *Poesie*. Cominciamo allora da

24. Cfr. *Poesie*, LVIII, 12 e LXXV, 117.

25. Per il simbolismo di colomba e corvo cfr. J. Chevalier e A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milano 1986 (Parigi 1969), ss. vv.

26. L'opposizione BIANCO *vs* NERO è esemplificata anche da *Poesie*, LXXIX, 42.

27. L'utilizzo dell'opposizione cromatica BIANCO *vs* NERO per sottolineare e valutare quella etnica, culturale e religiosa, è stato da me già riscontrato studiando la semiotica del colore nell'epica tassiana. Per il valore cromatico dell'aggettivo *moresco* cfr. *GDLI*, s.v. che al n. 8 riporta proprio i due esempi campanelliani. Altri esempi sono nelle *Poesie*: CV, 4; CVI, 6; CVII, 6; CXIX, 11. Interessante in proposito anche la già ricordata nota di Tornitore, cit., p. 217.

XXIV, 10 in cui viene spiegata la natura della luce che essendo una e semplice in sé, allorché si mescola ai corpi opachi «Di *color giallo, azzurro, rosso e verde* / prende nome, secondo l'*ombra trista* / più o meno la nasconde, / né senza il *primo lume* può esser vista». Nel suo commento al passo Campanella si rifà alla Sacra scrittura (Salomone) e dice che la luce «è il *primo colore*, che per sé si vede e fa veder gli altri enti, di cui si riflette *tinta*, ed entra negli occhi con la *tintura* di quelli» e cita ancora San Paolo per confutare Aristotele il quale avrebbe fatto «il *colore* oggetto della vista», non sapendo «che l' *colore* è *luce imbrattata* dalla *nerezza* della materia e *smorta*». Sia i versi che la chiosa contribuiscono a evidenziare l'importanza che assume per Campanella la teoria del colore e la sua utilizzazione simbolica e metaforica. La luce è il «primo colore» e siccome nella chiosa a LIV esso è il «candido celeste», sembra evidente che per la proprietà transitiva luce e candore (bianco) vadano identificati<sup>28</sup>.

Sulla base del madrigale citato Campanella sembra sostenere una teoria parzialmente autonoma del colore; mentre infatti per gli aristotelici la qualità cromatica degli oggetti è una potenza che passa all'atto solo in presenza della luce, per Campanella la luce è l'uno, il primitivo (nella sua purezza è qualificata come *viva*, fonte di *vivezza*, a conferma dei rilievi fatti sopra), che a contatto coi corpi *opachi* (la materia impura), assume la forma del colore citati in una scala graduata (giallo, azzurro, rosso e verde) che va dai più puri (meno contaminati dall'*«ombra trista»*: giallo, azzurro), ai più compromessi col mondo della materia (rosso e verde). Quanto detto viene a confermare alcune delle ipotesi fatte in precedenza. In tale ottica infatti tutti i colori, se da un lato partecipano della positività della luce, dall'altro essendo il risultato dell'incontro con la materia sono, ognuno in grado diverso, impuri e partecipi della negatività della tenebra. In queste considerazioni è già forse possibile rinvenire alcune delle ragioni dello scarso uso del lessico cromatico nell'opera campanelliana, della quasi esclusività della presenza del bianco nei contesti positivi e di come tutti i colori (e in particolare il rosso, il più vicino al nero) compaiano con valori tendenzial-

28. Su questo punto si cfr. le tesi sostenute da vari trattatisti nel corso del '400 e del '500 e in particolare Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, dove dice: «... nero e bianco, benché questi non sono messi fra i colori, perché l'uno è tenebre e l'altro luce». Cfr. anche *Poesie*, LXXXIX, 47. Per quanto riguarda poi la concezione aristotelica che Campanella sembra rigettare, ma che era quella dominante nel secondo Cinquecento essa è ben riassunta da un passo del *Trattato dell'arte della pittura, scultura et architettura* del pittore e scrittore milanese G. P. Lomazzo (Milano 1584): «Colore, come dice Aristotile, è la estremità della cosa giudicata o visibile in corpo terminato, ovvero è qualità visibile terminata nella estremità del corpo opaco, la quale innanzi che sia allumata, è visibile in potenza e per beneficio del lume si vede in atto. Perciò che colore è cagionato dalla luce nel corpo opaco, e spesso operando insieme le prime qualità» (cfr. Barocchi, *Scritti*, cit., p. 2231: il riferimento è ad Aristotele, *De sensu et sensib.*, 439a e b).

mente negativi e in contrapposizione col bianco. La conferma della serie di opposizioni individuate (bianco *vs* colorato/nero, giorno *vs* notte, dentro *vs* fuori, puro *vs* impuro), è presente in *Poesie*, XXIV, 34 in cui mentre lo spirito puro è paragonato alla luce e detto capace di vedere le cose così come sono, «*l'impuro infelice, / qual rossor rosse scorge / le cose*, e non come enno / ed una in altra sembianza mal sorge»; e nella chiosa è ribadito che «lo spirito impuro, fuliginoso, non si infà se non come egli è infatto; e, come il rosso occhiale rappresenta le cose rosse, e non quali sono, così l'impuro sente, e però è per natura mendace. Ed è segno di *natura corrotta e viziosa*».

Come peraltro già notato dunque, il colore (il rosso in particolare) appartiene al campo semantico dell'apparenza e della menzogna; esso, conformemente all'etimologia<sup>29</sup>, serve in qualche modo a nascondere la verità, è un filtro (gli occhiali rossi), che consente una visione (e comprensione) imperfetta, appesantita dallo stato d'impurità connesso con la materia. Anche LXXVI, 79 sembra confermare quanto rilevato, infatti la «carne rossa» è l'involucro, il corpo, altrove definito *opaco* (madrig. 6, v. 1) e più volte paragonato a un carcere (o altro luogo profondo e oscuro, buio, tenebroso) che imprigiona l'anima (corpo e terra sono dunque luoghi di tenebra e impurità, e più si scende verso l'interno della terra, la grotta, e più il carcere si fa oscuro e pesante). Anche qui dunque il rosso sembra connettersi con valori negativi, demoniaco-infernali (la chiosa al madrigale 3 di XXIV recita: «questa Terra [che peraltro è nera] è il carcere dei demonii e dell'anime»).

L'occorrenza relativa a LXXX, 73 invece, proponendo un riferimento alla storia sacra, precisamente alla sommersione degli Egizi nel Mar Rosso: «e que' ch'al lido rubro / ostinati perir, giungi al mio esempio»<sup>30</sup>, presenta la variazione lessicale nobilitante costituita dal latinismo *rubro*. L'ultima realizzazione del rosso è quella di LXXXVI, 105: «Fa verdi, in-naura e purpuree le nubi / il Sol...». Il riferimento è ancora alla storia sacra e in particolare all'arcobaleno che seguì il Diluvio Universale<sup>31</sup>, cioè alla policromia come elemento positivo, annuncio della fine dell'ira e del nuovo patto con l'uomo. Anche qui il campo del rosso trova una realizzazione nuova e in un certo senso più nobile nell'aggettivo *purpuree*, storicamente, anche se non testualmente, essendo qui la sua unica occorrenza, connesso con i simboli della nobiltà e del potere (porpora imperiale e cardinalizia).

29. Cfr. G. Devoto, *Avviamento alla etimologia italiana*, Le Monnier, Firenze 1968, s.v. *colore*: lat. *color*, astratto di \**colere*, vb. causativo di \**celere*, col significato primitivo di «far nascondere».

30. Il legamento «lido rubro» per riferirsi al Mar Rosso è presente anche in Dante, *Pd.*, VI, 79, ma vd. Virgilio, *Aen.*, VIII, 686; il passo biblico è *Ex.*, 14, 26.

31. Cfr. *Gen.*, IX, 13.



Tirando dunque le somme, questo *excursus* attraverso le occorrenze cromatiche delle *Poesie*, ci ha permesso da un lato di chiarire alcune delle motivazioni relative all'utilizzo del rosso con connotazioni negative nella *Città* (specialmente in relazione all'abbigliamento), dall'altro di evidenziarne (confermando ipotesi già parzialmente espresse) la bivalenza semiotica del colore in genere e delle sue specifiche realizzazioni in particolare, bivalenza resa percepibile nelle *Poesie* dall'opposizione all'interno del campo lessicale tra *rosso* e *rubro/purpureo*, opposizione che invece nella *Città* appare neutralizzata.

3.2. Il secondo ambito in cui le denominazioni cromatiche presenti nella *Città* assumono una funzione semiotica è, come accennato sopra, quello relativo alla complessione. Il luogo che ci interessa esplicitamente è solo quello del §57 in cui il Genovese risponde al Cavaliere che vuole avere notizie circa la generazione (l'accoppiamento) e in cui dice (61.13): «Nulla femina si sottopone al maschio, se non arriva a diciannov'anni, né il maschio si mette alla generazione inanti alli ventuno, e più si è *di complessione bianco*». T. Tornitore, commentando il luogo dell'edizione 1637 accoglie il termine «complessione» nel senso di aspetto esteriore segno di una particolare struttura fisica (la costituzione linfatica), accordando l'interpretazione di G. Ernst che chiosa «carnagione chiara», con quella di L. Firpo che intende 'costituzione' e chiosa con «pallido, gracile»<sup>32</sup>. Il discorso riguardante la complessione e il suo rapporto con l'aspetto cromatico è ripreso poco oltre, anche se non si fa più riferimento a un termine cromatico definito, nel già citato passo del §62. Qui il termine «complessione» sembra fare ancora, forse meno nettamente di prima, riferimento al colore dell'incarnato e ne individua, come già detto, due varietà: a) quella naturale e positiva derivante da una vita sana e attiva e b) quella artificiale e negativa che serve a nascondere e dissimulare (ancora il colore come elemento negativo, che copre) il segno della debolezza derivante dall'ozio, quel «pallore» che l'autore denomina «scolorimento» (cioè mancanza di colore naturale). Da un lato dunque il colore naturale, vivo, vero sintomo della salute e segno della bellezza; dall'altro il colore artificiale, morto, puro espediente per nascondere i segni della fiacchezza (lo scolorimento appunto); la riconfermata bivalenza semiotica del colore sembra peraltro assolutamente in linea con la struttura generale che l'analisi ci ha consentito di delineare: da un lato c'è infatti la positività del bianco-luce opposta alla negatività del nero-tenebra, in mezzo a questi due poli sta una realtà cromatica varia (ma non troppo nei fatti) e oscillante tra valori positivi (allorché è in qualche modo segno dell'armonia naturale) e negativi (colore come artificio e dissimulazione). In questo senso l'analisi sembra condurci direttamente nel cuore della filosofia campanelliana.

32. Cfr. l'ed. 1637, p. 39 e nota b; per la chiosa di G. Ernst cfr. p. 60 nota 58 dell'ed. BUR e per quella di L. Firpo p. 423, nota 47 dell'ed. Mondadori.

4. Benché nelle pagine precedenti abbia cercato di ricostruire nel modo più completo possibile il quadro delle presenze e degli usi del colore (inteso in generale o come elemento cromatico definito) all'interno della *Città* e dei suoi motivi ispiratori e mi sia servito del commento e soprattutto delle note per accennare confronti più o meno probatori con le *Poesie*, ognuno avrà potuto rendersi conto che non tutto il materiale reperito ha potuto trovarvi posto. La cosa non avrà stupito chi, seguendo il nostro percorso, abbia rilevato fin dall'inizio le differenze presentate dalle due opere rispetto al lessico cromatico e quindi, probabilmente, al suo impiego in ambiti semiotici specifici. In realtà le occorrenze tralasciate sono quelle che non potevano essere inquadrare nello schema predisposto, che cioè presentavano estensioni non riconducibili agli ambiti trattati. Non c'è in questa sede l'opportunità di approfondire l'analisi in tale direzione, però, prima di concludere, mi sembra opportuno almeno trattare delle occorrenze relative a un campo semantico che a buon diritto si sarebbe potuto associare al colore e che invece l'analisi ha mostrato fondamentalmente estraneo a tale dominio (almeno rispetto alla *Città*). Mi riferisco alle occorrenze di termini perlopiù derivanti dal verbo *(di)pingere*<sup>33</sup>.

L'analisi ci ha permesso di verificare che non si trattava di occorrenze connesse con il colore in quanto pur in presenza di un forte riferimento alle attività pittoriche, queste sono considerate soltanto dal punto di vista del disegno: la pittura è una disciplina utile perché serve all'educazione in quanto è un mezzo fondamentale di trasmissione del sapere, come dimostra il fatto che le varie cerchia di mura ne siano ricoperte. Eppure, nonostante l'importanza dei due elementi (disegno e colore) nell'economia della *Città*, mai, in nessun contesto, il lessico relativo alla pittura/disegno si collega con quello cromatico.

33. I luoghi della *Città* da tenere presenti sono: 49.4; 49.24; 51.5; 51.6; 51.12; 51.22; 51.23; 52.5; 55.6; 55.29; 58.1; 60.7; 63.6; 73.30; 79.28; 84.2.

FRANCESCO DE PAOLA

## NUOVI DOCUMENTI PER UNA RILETTURA DI GIULIO CESARE VANINI

La biografia di Giulio Cesare Vanini, una delle più affascinanti, misteriose e controverse figure del tardo Rinascimento italiano, per alcuni versi tanto vicina a quella di Bruno e di Campanella, ha posto agli studiosi, nel corso degli anni, grossi interrogativi circa il reale corso e la spiegazione da dare ad alcuni episodi della sua vita, nonché alla matrice culturale delle sue due opere conosciute. In un mio recente lavoro<sup>1</sup> ho tentato di ricostruire alcuni momenti essenziali della biografia del pensatore salentino; cercando di chiarire alcuni aspetti oscuri della sua vita, ho ripercorso gli itinerari classici degli spostamenti vaniniani in Europa, tentando, in qualche misura, di innovare il metodo seguito nelle mie ricerche. Come è ben noto a chi abbia una certa familiarità con il 'problema Vanini', la documentazione diretta, affidata ad esempio a lettere del filosofo o a lui indirizzate, è infatti piuttosto scarsa; si è aggirato questo grosso ostacolo indagando sugli avvenimenti e sui personaggi a lui vicini, entrati in contatto con l'autore per i più svariati motivi – oppure citati nelle sue opere – cercando dapprima di individuarli e di identificarli, quindi di collocarli nel proprio contesto storico, attenendosi con scrupolo alla documentazione disponibile. Il materiale raccolto dimostra in alcuni casi ipotesi già avanzate in precedenza, in altri fornisce nuove e ulteriori spiegazioni di alcuni episodi della vita del filosofo, riservando scoperte sorprendenti. La voce di Vanini o altre voci a lui amiche sono pressoché assenti in essa; ciò che egli fa o dice, perviene al lettore attraverso la narrazione di altri personaggi, che comunque filtrano e angolano tali narrazioni sulla base delle loro necessità, volontà o posizioni nella società del tempo. Dal punto di vista storiografico certo questo è un grosso limite, perché lo studioso è costretto a far perno su affermazioni che potrebbero essere non del tutto veritiere o equilibrate. Si è cercato di ovviare a questo inconveniente guidando il lettore moderno con opportune note e riscontri, che aiutino a valutare i limiti entro i quali le affermazioni di questi personaggi vanno accettate, quale uso fare della documentazione disponibile ai fini di una corretta interpretazione dei

1. F. De Paola, *Giulio Cesare Vanini da Taurisano filosofo europeo*, Fasano 1998; in quest'opera si è utilizzato un metodo di ricostruzione filologica che analizza le «internal references» (o riferimenti interni al testo vaniniano), le «external references» (o riferimenti agli episodi descritti da Vanini contenuti in altri scrittori del tempo) e la «contestualizzazione», ovvero l'inserimento del singolo episodio in un più ampio e ben articolato quadro storico. Nella presente nota riprendo alcune delle tematiche già affrontate in questo studio.

tempi, dei singoli episodi e dei personaggi coinvolti, per pervenire infine ad una visione globale della vicenda biografica di Vanini. La documentazione oggi a disposizione permette di focalizzare, pur nell'ambito di una indagine aperta a tutto campo, quegli aspetti che la storiografia vaniniana indica da sempre come i momenti cruciali della sua esistenza: dalla formazione umana e culturale, ai motivi del suo allontanamento dal convento di Padova (dove egli avrebbe dovuto conseguire la laurea in Sacra Teologia); dalle ragioni e le modalità della sua fuga in Inghilterra, a quelle del ritorno nel mondo cattolico (viste attraverso i dispacci di quattro diplomazie diverse e parallele: inglese, spagnola, vaticana e della Repubblica Veneta); dalle circostanze che condussero alla pubblicazione delle sue due opere e la sua collocazione nell'ambito del libertinismo francese, alle cause che condussero alla sua rovina e alla morte atroce sul rogo a Tolosa, fino ai motivi che lo portarono ad assurgere al ruolo di 'martire' e di portatore in Europa di un pensiero anticattolico e di nuove ed importanti intuizioni scientifiche.

Per quanto riguarda la formazione del filosofo, da un punto di vista meramente cronologico, la documentazione a nostra disposizione sembra avvalorare la tesi di una prevalenza di umori culturali di matrice napoletana, perché il giovane Vanini, dopo i primi anni trascorsi nel borgo natio, si trasferì a Napoli, dove rimase almeno fino al 20 giugno 1608, e solo successivamente si trasferì a Padova. A Napoli il filosofo frequentò il corso di studi medi presso i Gesuiti, i quali, come è noto, avevano organizzato le loro scuole in otto classi e la loro *Ratio Studiorum* in due corsi di studi: uno inferiore di tipo letterario, con diverse classi opportunamente graduate che culminavano nello studio della retorica; ed uno superiore, di durata triennale, a carattere filosofico e fisico-matematico<sup>2</sup>. Si hanno dettagliate notizie anche sul corso di studi successivi, quelli relativi al corso di laurea 'in utroque iure' con il conseguimento finale del titolo accademico in diritto civile e canonico:

Luogo pubblico de gli Studi è in San Domenico... vi si leggono facoltà di legge, di medicina e di filosofia ordinariamente. La prima cathedra è della legge, lettione della sera, con Soncino; la seconda, quella della matina, con Filippo Decio; et quella di diritto, di diritto canonico. La terza è di testo e glose, la quarta 'de actionibus', oltre alla lettione 'de feudis'... Per la filoso-

2. Cfr. *Nuovo dizionario di pedagogia*, a cura di G. Flores d'Arcais, Roma 1982, p. 235: «L'insegnamento era di tipo secondario e superiore: esteriormente manteneva il contenuto umanistico, ma gli studi classici erano utilizzati come strumento e arma di difesa della Chiesa... Dopo i cinque anni di 'studia inferiora' e i tre di 'studia superiora', i religiosi proseguivano con un corso quadriennale di teologia... L'insegnamento base era costituito dal latino, da padroneggiare e usare in modo corretto anche nella conversazione; però si studiava anche la lingua volgare. I classici erano letti, ma in testi purgati; la filosofia insegnata era il tomismo».

fia si legge la metafisica e la posteriore oltre all'astronomia, che da poco in qua si è introdotta... Per queste letture sempre sono stati introdotti huomini fioritissimi in lettere, invecchiati nel leggere; in modo che sono fatti conti palatini, come Giacomo Gallo, Giovan Berardino Longo, Francesc'Antonio Vivolo et altri<sup>3</sup>.

Le materie previste nel corso di laurea seguito dal filosofo erano invece: diritto canonico, diritto civile, medicina ed *artes*, cioè logica e grammatica, in ordine di importanza; la presenza della medicina tra esse spiega certe conoscenze in quel settore mostrate in alcuni passaggi delle sue opere da Vanini (in Francia praticò quell'arte per qualche tempo). Quanto ai programmi delle singole materie, per il diritto canonico erano previste letture sul *Decreto* e sulle *Decretali*; per il diritto civile, letture sulle tre parti tradizionali del *Digesto* (*Vetus*, *Infortiatum* e *Novum*) e sulle due del *Codice*, e qualcuna propedeutica sulle *Istituzioni*. Per la medicina erano previste la doppia lettura dei libri di arte e di medicina e una lettura delle opere di Teofilo (sulle orine) e di Filareto; doppia lettura dei libri sulle malattie acute e una dei libri d'Isac; c'era poi la possibilità di assistere a lezioni di anatomia dal vivo, generalmente molto frequentate. Per le arti si effettuavano letture su Donato, Prisciano e Goffredo di Vinesauf; per lo studio della grammatica si seguivano Boezio per la *Logica* e Cicerone per la *Rettorica*. I libri che andavano per le mani degli scolari e dei docenti erano, oltre quelli indicati nei programmi, anche la *Summa* di Azone, la *Lettura* sul Codice e il *Digesto vetus* di Odafredo, e forse anche i *Brocarda* di G. Bassiano, le *Questioni sabbatine* di Pillio, i *Libelli* di Roffredo Beneventano, le *Distinzioni* di Alberto<sup>4</sup>. Potrebbe risultare interessante accertare quanta della cultura diffusa negli ambienti dello Studio napoletano in questo periodo sia realmente presente nelle opere di Vanini.

Non altrettanto ricche appaiono invece le notizie relative alla sua permanenza nello Studio padovano, dove avrebbe dovuto conseguire la laurea in Sacra Teologia. Le notizie emergenti dall'archivio vescovile del duomo di Padova, dove si è esaminato il registro dei dottori che conseguirono la loro laurea negli anni compresi tra il 1609 e il 1613, non hanno dato traccia degli studi del filosofo, il cui nome non figura né tra quelli degli addottorati, né tra quelli aspiranti al dottorato ed eventualmente respinti; né tra quelli aspiranti alla laurea in Sacra Teologia, né tra quelli aspiranti ad addottorarsi in Filosofia e Medicina o in Medicina soltanto. I celebri Gallo, Cremonini, Fabrizio di Aquapendente e gli altri sette famosi professori dello *Studio* padovano, che, con l'aiuto di due testimoni, figu-

3. G. C. Capaccio, *Descrizione di Napoli ne' principii del sec. XVII*, Napoli 1882, in N. Cortese, *Cultura e politica a Napoli dal Cinquecento al Settecento*, Napoli 1965, pp. 68-69.

4. Cfr. R. Trifone, *L'università degli Studi di Napoli dalla fondazione ai giorni nostri*, Napoli 1954, p. 20.

rano comporre la commissione di laurea in quegli anni, mai videro Vanini sedersi di fronte a loro in qualità di aspirante al titolo di dottore di Sacra Teologia. Queste risultanze negative sono confermate anche dal fatto che Vanini mai si attribuì, nelle sue opere o al momento delle presentazioni nei vari ambienti in cui si inserì, il titolo di dottore in Teologia o in Filosofia, ma solo «in utroque iure». Si definisce «Philosopho, Theologo, ac Iuris utriusque Doctore» nell'*Anfiteatro* e «Theologo, Philosopho atque Iuris utriusque Doctore» nel *De Admirandis*, quasi a voler dichiarare una competenza nei settori della Teologia e della Filosofia, ma non il possesso di specifici titoli di studio in queste due discipline.

Al contrario, ricca appare la documentazione che fornisce testimonianza dei motivi che costrinsero Vanini ad abbandonare precipitosamente Venezia e l'Italia, agli inizi del 1612, e a cercare rifugio in Inghilterra. Essa testimonia come a Venezia operassero dei gruppi facenti capo all'ambasciata inglese, tendenti ad attrarre esponenti cattolici nella sfera protestante; narra inoltre di eventi dei quali fu protagonista il nostro pensatore nei due anni successivi e del suo definitivo ritorno nel mondo cattolico. Essa attesta, infine, che Vanini a Venezia frequentò gli ambienti vicini alla figura di Paolo Sarpi, che intrattenevano stretti legami con i circoli della cultura protestante del centro e nord Europa attraverso gli addetti alle ambasciate; egli divenne dunque un elemento di quel complesso intreccio politico, diplomatico e religioso che alimentava il clima antipapale negli anni successivi all'Interdetto. Nell'ambito di queste attività egli partecipò alle prediche quaresimali del 1611 in qualità di *lettore*, su incarico conferito dalla Signoria, con il compito di leggere ad alta voce, e far ripetere in coro, dai pulpiti della basilica di San Marco, la Sacra Scrittura e le vite dei Santi, commentandole al popolo. Questo incarico, accettato con le modalità ricordate, significava, in quegli anni, una precisa scelta di campo a favore del governo della Repubblica e contraria al Papato; tale pubblica posizione di dissenso su alcuni aspetti, iniziative temporali, interpretazioni teologiche e pretese giurisdizionali della Chiesa di quel tempo, fu ritenuta una intollerabile provocazione dalle autorità religiose, che allontanarono Vanini da Padova e gli ordinarono di ritornare al Sud. Vanini non ottemperò all'ordine e, temendo per la sua vita, preferì chiedere aiuto agli amici del gruppo anglo-veneto. L'*entourage* sarpiano, con agganci per mezzo di ambasciatori o altri appartenenti all'apparato burocratico dello stato, confidenti o aderenti al movimento latitudinario, in tutti i paesi dell'Europa protestante, con disponibilità di mezzi economici non indifferenti, poté consentire agevolmente la fuga di Vanini in Inghilterra, provocata dalla ben nota (e già pubblicata da Antonio Corsano<sup>5</sup>) misura disciplinare del diretto superiore di Vanini, il generale dell'ordine carmelitano Enrico Sil-

5. Cfr. A. Corsano, *G. C. Vanini ed Enrico Silvio*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLIX (1970), pp. 209-217.

vio che informa come «die 28 Januarij 1612 P.(ate)r Bonaventura Genochius amotus fuit à Con.(ven)tu Patavij, et collocatus in Con.(ven)tu Pisae, ita ut infra mensem à die intimationis accedat ad dictum con.(ven)tum sub pena arbitraria» e che «eodem die, et anno P.(ate)r Gabriel Vaninus Neapolitanus etiam amotus fuit à dicto, et directus ad ve.(nerabilem) Pro.(vincia)lem terra laboris qui ei provideat de con.(ven)tu ad quem accedere debet infra duos menses sub etiam pena arbitraria»<sup>6</sup>.

Altrettanto copiosa appare la documentazione che descrive la permanenza in Inghilterra di Vanini e del confratello carmelitano che fuggì con lui, il genovese Genocchi. Essa mostra l'esistenza di un disegno organico per introdurre il protestantesimo nella Repubblica di Venezia, elaborato ad iniziativa dell'ambasciata inglese nell'ambito delle non sempre chiare strategie in materia di religione del re d'Inghilterra Giacomo I e con la collaborazione di personalità dell'Europa protestante che agivano per un disegno di unificazione cristiana dell'Europa su basi ireniche; Paolo Sarpi e la sua fazione in Venezia appoggiavano tali operazioni, anche al fine di proteggere la Repubblica dalle mire espansionistiche della Spagna. Vanini era dunque entrato in contatto con il gruppo sarpiano, aveva tenuto le prediche quaresimali e, una volta in difficoltà con i propri superiori, era stato aiutato a fuggire in Inghilterra. Sin dal principio questa sua adesione al movimento non appare però del tutto sincera e coerente con le aspettative dell'ambasciatore inglese, che pur si era prodigato nel predisporre una buona accoglienza presso le autorità: nonostante si mostrasse inizialmente contento della nuova sistemazione presso la sede arcivescovile di Lambeth e pur essendo ammesso quasi quotidianamente alla tavola della massima autorità religiosa d'Inghilterra, Vanini vi dimora senza rivelare al suo ospite la sua vera identità; non si taglia i ponti alle spalle, ma mantiene segreti contatti con esponenti del mondo cattolico, in modo particolare con il cappellano dell'ambasciatore veneziano a Londra e all'insaputa dell'ambasciatore stesso, con cui contratta e predispone tutti i particolari di un clamoroso rientro nel mondo cattolico<sup>7</sup>.

Nella documentazione fin qui nota, che si avvale anche di testimonianze d'archivio spagnole e provenienti dall'Archivio Segreto Vaticano, è presente un ampio resoconto del complesso intreccio di azioni politiche e diplomatiche che seguirono tutta la vicenda, che ebbe, nel caso dell'ambasciatore veneto Foscarini, anche risvolti tragici. Il ritorno di Vanini nel mondo cattolico costituì, come già la sua fuga, un'operazione delicata e

6. Annotazione scritta di proprio pugno dal generale dell'ordine carmelitano Enrico Silvio nel foglio 30 del suo registro, contenente i provvedimenti adottati tra il 15 gennaio 1612 e il 24 febbraio dello stesso anno. Quelli contro Genocchi e contro Vanini erano rispettivamente il quinto e il sesto provvedimento annotato dal religioso in detto foglio del suo registro.

7. Cfr. F. De Paola, *op. cit.*, p. 152 e pp. 156-163.

complessa e si inserì in un contesto politico che vide coinvolte varie personalità d'alto rango, autorità politiche e meccanismi di passaggio dal campo protestante a quello cattolico ben collaudati. La documentazione presente negli archivi vaticani e spagnoli dà conferma di questa situazione, degli alti e noti personaggi coinvolti e dei giochi fatti anche in questa circostanza; il *legajo* 7.025 – Libro 368 (anni 1613-1615) del fondo *Inghilterra* dell'*Archivo General de Simancas* contiene dispacci diretti a Don Diego Sarmiento de Acu a, ambasciatore spagnolo a Londra, da parte del cardinale Millino (responsabile degli affari trattati nella «Congregazione del Sacro Ufficio relativi alla difesa della fede»), di Guido Bentivoglio (nunzio a Bruxelles), del ben noto conte di Castro (all'epoca ambasciatore spagnolo presso la S. Sede), del cardinale Bellarmino, di Roberto Ubaldini (nunzio a Parigi), del cardinale Borghese, segretario personale di Paolo V, che dimostrano un coinvolgimento delle più alte personalità del mondo cattolico nell'operazione di recupero degli apostati italiani in Inghilterra, tra i quali Vanini. In particolare questo fondo d'archivio contiene il «perdòn concedido a Fr. Gabriele Vanini y Fr. Bonaventura Ginocchi, apòstatas de la Orden del Carmen»; il «perdòn a Fr. Nicolo de Ferrara, apòstata de la Orden Capuchina»; il «memorial de Camillo Marchetti y Ascanio Gaetano, apòstatas capuchinos»; la «intercession a favor de Fr. Fulgencio, apòstata capuchino, llamado Ascanio Boliano», che, uniti ai carteggi con e tra le varie personalità di stato sopra citate, offrono uno spaccato abbastanza chiaro sulle operazioni di recupero di Vanini al mondo cattolico. Questi e il suo confratello Genocchi arrivarono a Bruxelles nei primi giorni dell'aprile 1614, portati in salvo dagli amici che avevano provveduto a farli fuggire di prigione. Furono consegnati, secondo gli accordi già perfezionati da tempo, al nunzio del papa in Fiandra, Guido Bentivoglio. Questi si preoccupò di informare del buon esito dell'operazione l'ambasciatore spagnolo, con una lettera datata 15 aprile. Ciò fatto, data attuazione ai vari punti degli accordi presi, Bentivoglio licenziò i due carmelitani e li lasciò partire verso il loro nuovo destino, dandone notizia all'ambasciatore spagnolo a Londra con lettera del 27 di maggio 1614. Non deve sorprendere tutto questo lavoro diplomatico, né si deve pensare che esso fosse limitato al caso dei due carmelitani di cui ci stiamo occupando. In realtà la figura e la funzione dell'ambasciatore spagnolo a Londra era centrale nell'ambito dei tormentati rapporti tra Giacomo I e i suoi sudditi cattolici: egli costituiva un indispensabile *trait d'union* e un naturale punto di riferimento per cattolici in Inghilterra e le autorità pontificie fuori di essa, come scrive Alan Dures in un suo lavoro<sup>8</sup>, mettendo in evidenza l'aspetto particolare degli ambasciatori spagnoli in generale e di Diego Sarmiento de Acu a in particolare. Ma nonostante l'autorevolezza degli interventi ed il lungo lavoro diplomatico di tanti mesi, il rientro dei due carmelitani nel mondo cattolico non fu così in-

8. A. Dures, *English Catholicism 1558-1642*, Singapore 1983.



dolore ed agevole come si sarebbe potuto sperare. Una volta giunti a Parigi, il nunzio tentò di farli proseguire verso le loro rispettive terre d'origine; ma alla fine di agosto di quell'anno Vanini era ancora nella capitale francese, probabilmente alla ricerca di più valide assicurazioni sul proprio avvenire da parte delle autorità cattoliche. Ubaldini cercava di liberarsene in modo alquanto sbrigativo e suggeriva ai propri superiori a Roma di sollecitare il salentino a riprendere il cammino verso l'Italia. Ma Vanini non sembrava disposto a farlo se prima non avesse avuto la certezza che non avrebbe subito ulteriori persecuzioni ed inchieste da parte delle autorità cattoliche. Evidentemente lo spingevano ad essere cauto le vicende di cui era protagonista, proprio in quei giorni e in quella stessa sede, un altro dei frati che con lui e Genocchi aveva abbandonato l'Inghilterra con le medesime modalità ed identiche protezioni e promesse, fra' Nicolò da Ferrara. Questi, una volta giunto a Parigi, fece delle richieste molto chiare e, non vedendole esaudite, se ne ritornò in Inghilterra. Al lume del contenuto di questo documento<sup>9</sup>, non c'è da meravigliarsi se Vanini, una volta giunto a Parigi, cercasse garanzie circa il suo futuro, non solo in termini di sicurezza personale, ma anche di utile collocazione futura nella società. I pericoli che correva in conseguenza della sua fuga in Inghilterra non dovevano essergli ignoti; e lo stesso Carleton, in un commento sulla sua fuga inviato a Chamberlain e ad Abbot, non aveva mancato di rimarcargli in modo evidente. D'altronde, basta ripercorrere le tappe del 'recupero' al cattolicesimo del frate di Ferrara per capire attraverso quali traversie deve essere passato Vanini in quegli stessi mesi per poter ottenere il perdono da Roma; tappe ben evidenti nei documenti inediti che sono stati trovati nell'archivio di Simancas. Per esempio, una qualche forma di contrattazione sulla sistemazione definitiva e al tempo stesso dignitosa degli apostati, una volta rientrati in seno al cattolicesimo, pare fosse ammessa dalle consuetudini del tempo; e così si spiegano le richieste avanzate con una certa disinvoltura da un altro frate di Palermo, anch'egli fuggito in Inghilterra, con un suo memoriale diretto al papa. Un altro di questi documenti mostra come la vicenda degli apostati fosse seguita con attenzione anche tra le personalità più elevate della gerarchia cattolica. Il cardinale Bellarmino, chiamato ad un autorevole intervento in proposito, mostra di seguirne le fasi personalmente, scrivendo ad un certo momento all'ambasciatore spagnolo a Londra. Una volta rientrato a Roma, fra' Nicolò da Ferrara fu sottoposto a processo: dovette redigere un memoriale con tutte le notizie relative alla sua fuga ed apostasia, atti e misfatti di cui chiedeva il perdono, che fu poi inviato all'ambasciatore spagnolo a Londra per gli opportuni accertamenti e controlli. Ma il suo rientro a Roma non assunse aspetti particolarmente drammatici: appianata, dopo gli iniziali disaccordi, ogni divergenza economica col nunzio Ubaldini, si congedò da lui in termini amichevoli e in-

9. Cfr. F. De Paola, *op. cit.*, pp. 180-181.

traprese il viaggio verso l'Italia; da Marsiglia scrisse all'ambasciatore spagnolo a Londra; poi si presentò a Roma, dove venne ricevuto dal conte di Castro, dal cardinale Millini ed infine dal papa in persona, ricevendo aiuti materiali e recuperando quasi totalmente gli scudi anticipati con la richiesta di perdono, insieme con assicurazioni circa il suo futuro, come raccontò al solito ambasciatore a Londra con accenti di viva gratitudine. Sentimenti non certamente isolati, poiché un altro documento informa della soddisfazione del papa e delle alte gerarchie romane per la riconversione degli apostati italiani e il loro rientro nel grembo della Chiesa. Tuttavia il 'recupero' del frate ferrarese non fu del tutto indolore; oltre a controlli, interrogatori ed accertamenti, nonostante le promesse e le assicurazioni del pontefice in persona, egli non riuscì ad evitare un certo periodo di detenzione in carcere, come accadde all'incirca in quello stesso periodo al compagno di Vanini, Genocchi, e come probabilmente sarebbe accaduto al frate salentino, se si fosse consegnato incautamente nelle mani dell'inquisitore. Il che prova ancora una volta che la diffidenza reciproca e le cautele degli apostati verso le autorità di Roma non erano del tutto infondate, perché nei luoghi d'origine dei frati fuggiaschi le antiche offese non venivano facilmente dimenticate. Non può, però, essere trascurato un particolare importante che emerge da una lettera del cardinale Millini, che ad un certo momento comunica la volontà del pontefice e della congregazione del Sant'Uffizio di respingere la domanda di perdono dell'apostata Ascanio Boliano, già noto al pontefice da molti anni, a causa delle sue «qualità» e del tono arrogante della sua richiesta; ebbene, tutto questo porta a concludere che invece nei confronti di Vanini e degli altri due fuggiaschi (di cui l'ambasciatore caldeggiava il perdono) era stato deliberato un atteggiamento diverso, che c'era la disponibilità ad accordare il perdono e che alla fine del febbraio 1615 lo si attendeva a Roma per chiudere la sua vicenda<sup>10</sup>. Al termine di questa esposizione, tendente a mettere in luce il reale sfondo storico ed i momenti nei quali si realizzò il ritorno di Vanini nell'ambito cattolico, sembra doversi concludere che il coinvolgimento di tanto eminenti personaggi, se da un lato non dà la certezza della sincerità della riconversione di Vanini alla fede cattolica, può tuttavia testimoniare il suo desiderio concreto di rientro nel mondo cattolico, chiarendo la ragione per cui egli, di ritorno dall'Inghilterra, non raggiunse mai più Roma. Dai documenti esistenti nell'Archivio Segreto Vaticano, poi, è possibile ricostruire tutte le fasi attraverso cui le autorità romane furono informate della fuga del filosofo salentino e degli avvenimenti che lo coinvolsero; con grande solerzia e celerità, già il 2 agosto 1612 il nunzio a Parigi informava le autorità romane dell'arrivo di Vanini in Inghilterra e da quella data un complesso intrecciarsi di numerosi dispacci tra le diplomazie vaticana, francese, spagnola e inglese disegna con molta accuratezza lo svol-

10. Ivi, pp. 206-207.

gersi degli eventi e l'interessamento del Sant'Uffizio alla vicenda. Esso però non assunse i lineamenti classici del processo inquisitoriale vero e proprio, almeno nel modo in cui esso viene descritto anche in alcune recenti pubblicazioni<sup>11</sup>, che ignorano del tutto la vicenda Vanini e il suo coinvolgimento nelle attività dell'Inquisizione romana. L'apertura della procedura presso quest'ultima dovrebbe essere avvenuta già nel settembre del 1612, in quanto nell'ottobre successivo il nunzio Ubaldini informa Roma che, non appena avrà ricevuto risposta dai numerosi suoi confidenti in Inghilterra incaricati di indagare sui due frati, non mancherà di inviare «il dovuto ragguaglio» al cardinale Arrigoni che gli aveva scritto in proposito per ordine del Papa e della Congregazione del Sant'Uffizio. I risultati di queste indagini sono contenuti in un suo successivo dispaccio del dicembre del 1612, in cui il nunzio Ubaldini invia al cardinale Borghese a Roma notizie sulla personalità, sulla condotta morale tenuta in quelle terre e sulle possibilità di recupero dei due frati. Dopo aver fornito le notizie che già si conoscono circa la sistemazione logistica e su alcuni episodi della vita di questo periodo dei due carmelitani, Ubaldini esprime un suo giudizio positivo sulla possibilità di recupero dei due fuggiaschi. Nell'ottobre successivo, lo stesso Ubaldini conferma al cardinale Borghese che, secondo gli ordini ricevuti in precedenza, egli è pronto a ricevere le deposizioni e le abiure dei due frati e a reintegrarli nella Santa Chiesa Cattolica Apostolica Romana. Nel febbraio del 1614, rispondendo ad una lettera con richiesta di notizie sui due frati da parte del cardinale Millini, Ubaldini scrive di non avere altre notizie che quelle contenute in una lettera di Vanini pervenutagli per il tramite di un signore inglese cattolico, in cui si conferma che Genocchi ha già lasciato il suolo inglese, ma che egli è invece ancora detenuto in una prigione a Londra. Informa che risponderà al carmelitano per la stessa via, esortandolo alla pazienza ed esprimendo la certezza che egli verrà fuori dalla pericolosa situazione con l'aiuto dell'ambasciatore di Spagna. Nel maggio dello stesso anno il cardinale Borghese, il nunzio Ubaldini e il cardinale Millini tornano ad interessarsi del caso dei due frati fuggiaschi. Nel luglio del 1614 lo stesso nunzio riferisce al cardinale Borghese che Vanini è a Parigi e che desidera pubblicare una sua opera sul Concilio di Trento con l'autorizzazione della Sacra Congregazione, ma che egli invece è dell'opinione che il frate debba rientrare al più presto in Italia, non perché esistano dubbi sulla sua costanza nella religione cattolica, ma perché è più opportuno che «simil sorte di persone si ritirino quanto prima in quelle parti, ove si vive con più timore di Dio, e con meno di libertà»<sup>12</sup>. Nell'ottobre dello stesso anno il nunzio a Parigi scrive al cardinale Millini

11. N. Benazzi-M. D'Amico, *Il libro nero dell'Inquisizione*, Casale Monferrato 1998; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.

12. Cfr. F. De Paola, *op. cit.*, p. 219.

una lettera per raccomandargli Vanini, che gli verrà consegnata dallo stesso frate. In essa egli ne mette in evidenza la dottrina e il desiderio d'impiegarla in difesa della Chiesa cattolica e nella confutazione delle eresie, come testimonia un'opera da lui composta (si tratta dell'*Amphitheatrum Aeternae Providentiae*), che egli desidera presentare durante il processo presso il tribunale dell'Inquisizione, con la cui autorizzazione desidera pubblicarla. La lettera arriva al destinatario, ma il latore non sarà Vanini, che non arriverà mai a Roma. Se ne apprende il motivo dal documento successivo (agosto 1615). In esso il nunzio Ubaldini si lancia in una lunga ricostruzione degli avvenimenti che hanno visto testimone Vanini negli ultimi tre anni. Egli ricorda la sua fuga e il suo «recupero»; come gli sia stato concesso di abbandonare l'ordine monastico e di vivere in abito di prete secolare; come sia partito l'anno precedente da Parigi per presentarsi alle autorità romane; come abbia fatto tappa a Genova per incontrarsi con il vecchio confratello Genocchi; come vi si sia soffermato qualche tempo, ospitato presso la casa di Don Scipione Doria ai cui figlioli insegnava filosofia; come abbia ivi appreso dell'arresto dell'amico ad opera dell'inquisitore di Genova; come, spaventato, abbia perciò deciso immediatamente di fuggire e di ritornare in Francia. Riferisce del successivo viaggio dell'ex-carmelitano a Lione, dove ha pubblicato una sua opera, e della sua nuova venuta a Parigi, dove vive in attesa di sapere come si deve comportare e se vi è denuncia contro di lui presso il Sant'Uffizio, poiché gli è stato riferito a Genova che anche nei suoi confronti pendeva un provvedimento di arresto. Ubaldini conclude che, a suo parere, le autorità romane dovrebbero comunicare a Vanini «i modi più sicuri» per dare giustificazione dei propri comportamenti passati, anche per evitare il pericolo che, spinto dalla disperazione, egli «prevaricasse» di nuovo<sup>13</sup>. Allo stato attuale delle ricerche, non si conosce la risposta delle autorità romane a questa lettera di Ubaldini e dall'esame della documentazione appare evidente che il processo a Vanini presso l'Inquisizione romana non si snodò attraverso tutte le fasi canoniche, ma che esso si interruppe bruscamente per il mancato arrivo del frate a Roma, per l'assenza fisica dell'ex-carmelitano nella sede dove avrebbe dovuto aver luogo il lungo rito delle prove previste dalle procedure inquisitoriali. La mancata celebrazione di esso, però, e la mancata assoluzione finale da parte delle autorità romane costituirono un pericoloso nodo irrisolto nella vita di Vanini, che alla fine si risolsero in una trappola fatale a Tolosa, quando il richiamo di un passato cristallino avrebbe potuto forse dare una svolta diversa al suo destino.

La documentazione oggi disponibile consente di dare nuove spiegazioni anche ad alcuni momenti cruciali dell'ultimo periodo della vita di Vanini e della sua tragica morte. A dare la svolta finale al suo destino fu la pubblicazione della sua seconda opera a noi pervenuta, il *De Admirandis Naturae*

13. Ivi, pp. 221, 222, 224 e 225.

*Reginae Deaeque Mortalium Arcanis*, pubblicata a Parigi nel 1616. L'opera fu dedicata a François de Bassompierre, nel quale forse Vanini aveva individuato, per la sua collocazione a Corte e per le disponibilità economiche, la figura del protettore ideale, capace di dargli in Francia quella sicurezza per l'avvenire che credeva ormai preclusa in Italia, dopo le note vicende con l'Inquisizione romana. Ma, nonostante queste premesse, l'intera operazione della stampa dell'opera ha delle zone d'ombra, che poi contribuirono ad avviare Vanini verso il rogo di Tolosa. La pubblicazione fu autorizzata il 1° settembre 1616 con l'abituale concessione del 'privilegio del re' ad Adriano Périer, libraio in Parigi, cui venivano riconosciuti i diritti di esclusiva sulla vendita del libro per sei anni, con divieto a chiunque di stamparlo, farlo stampare, venderlo o diffonderlo, pena la sua confisca e il pagamento del risarcimento del danno. Ma bastò che si conoscesse il nome di Périer per attirare sull'opera i sospetti delle autorità ecclesiastiche: egli, infatti, apparteneva alla religione protestante. Come se ciò non bastasse, un alone di mistero circondò la decisione di pubblicare l'opera. In un avviso del tipografo al lettore, stampato nelle prime pagine, Périer, dopo aver premesso che è opera utile all'umanità la scoperta degli arcani che avvolgono la vita dell'uomo e che pochi sono gli studiosi che vi si dedicano, informa di essersi imbattuto nell'unico studioso di tal genere del suo tempo, Giulio Cesare Vanini appunto, ben noto a tutti, che, vero principe dei filosofi e novello Aristotele, ha scrutato la Natura carpendone i segreti ed affidandoli al latino; egli ha dunque voluto compiere opera meritoria verso il pubblico interesse, impadronendosi delle carte di tale studioso a sua insaputa, affidandole alle abili mani di due copisti perché le mettessero in ordine suddividendole in 60 dialoghi, consegnandole infine a due uomini di sicura dottrina perché li dividessero in quattro libri, assegnassero a ciascuno un titolo e ne rendessero più agevole la lettura. Aggiunge di aver fatto tutto questo senza l'espressa approvazione dell'autore, ma non senza il suo consenso e che egli era stato informato di tutto quando l'operazione si avviava alla sua conclusione. Quindi il tipografo confessa di aver proceduto alla sistemazione e pubblicazione dell'opera senza l'aperta approvazione di Vanini, ma con la segreta speranza che egli mai avrebbe mandato a monte l'intera iniziativa, come poi di fatto – aggiunge – era avvenuto. Che interpretazione dare a questo insolito avviso? Un tentativo di Vanini di cautelarsi contro eventuali attacchi delle autorità? O di attribuire ad altri, all'opera dei copisti, alle manipolazioni intervenute, ad interpolazioni ad opera di chi aveva avuto tra le mani il manoscritto o ad interessi dell'editore, i passi e le affermazioni più pericolose? Comunque sia, il manoscritto era stato presentato, secondo le consuetudini vigenti in materia di stampa di opere di religione, a due dottori della Facoltà di Teologia dell'Università di Parigi in possesso della qualifica di *approbateurs*, Edmondo Corradin e Claude Le Petit, che nel maggio del 1616 avevano attestato l'inesistenza nei *Dialoghi* di alcunché di ostile o contrario alla Religione Cattolica, ed anzi ne avevano raccomandato la diffusione come opera molto

sottile e meritevole. Ma bastarono pochi giorni di circolazione negli ambienti della Corte perché l'opera provocasse scandalo e un effetto opposto a quello che Vanini e il suo gruppo si aspettavano. Le voci contrarie devono essersi levate forti ed autorevoli se, appena un mese dopo, il 1° di ottobre, la Facoltà parigina di Sacra Teologia, dopo la messa allo Spirito Santo celebrata secondo il solito costume, tenne la sua adunanza ordinaria nella sala del Collegio della Sorbona, dove gli onorandi maestri, i fratelli Corradin e Le Petit, l'uno reggente, l'altro guardiano dei Frati Minori, presentarono per iscritto la dichiarazione secondo la quale attestavano di aver letto in modo accurato ed esatto, attorno al 20 maggio di quell'anno, alcuni dialoghi filosofici manoscritti del napoletano Giulio Cesare Vanini, nei quali non avendo rinvenuto niente che contrastasse con la fede della Chiesa di Roma, o con i buoni costumi, avevano espresso con il loro voto approvazione al medesimo Vanini, ingiungendogli nel contempo, come era costume, che, dopo che i predetti *dialoghi* fossero stati mandati alla stampa, egli depositasse presso di loro l'esemplare manoscritto da essi controfirmato; ma che, pur avendo promesso ciò, egli non era stato al patto. Nel frattempo a loro insaputa, i predetti *dialoghi* erano stati affidati per la stampa ad un tipografo assai poco cattolico, tanto che, essendo venuti a sapere che già circolavano nelle mani di molti e avendo visto che vi si rinvenivano «alcuni errori» contro la fede comune, provvedendo all'onore loro proprio e della Facoltà e desiderando riparare a quel danno, avevano respinto tutti quegli errori e li avevano condannati perché aggiunti in seguito, e pertanto chiedevano alla Facoltà che desse loro atto della loro dichiarazione e ordinasse che essa venisse riportata nel libro delle *Conclusioni*, affinché più facilmente potessero impedire che non si divulgassero oltre con la loro approvazione. Ascoltata la supplica dei due frati che evidentemente intendevano cautelarsi da probabili chiamate di corresponsabilità in eventuali processi cui l'opera poteva andare incontro, la Facoltà ritenne di dover dare loro atto, secondo la loro supplica. Questo importantissimo documento, già in parte noto nel suo contenuto, ma che ora è disponibile nella sua versione originale<sup>14</sup>, nella sua esatta collocazione e con l'interezza del suo messaggio, informa di alcuni fatti molto importanti relativi al *De Admirandis*: in primo luogo che non l'opera nel suo complesso veniva condannata, ma soltanto «alcuni errori» contro la comune fede in essa contenuti<sup>15</sup>; che l'istanza dei due dottori alla Facoltà di teologia tendeva non alla condanna dell'opera e del suo autore, ma solo a chiarire la loro posizione nella procedura di stampa e a scindere le proprie responsabilità da quelle dell'autore; infine che il testo uscito dai torchi era forse diverso, non si sa per responsabilità di chi, da quello manoscritto autorizzato. Sulla base di questi elementi, sono in errore quegli studiosi, specialmente del

14. Ivi, pp. 373-375.

15. *Ibid.*

passato, che hanno affermato che Vanini è finito sul rogo per il contenuto delle sue opere e specialmente del *De Admirandis*. In realtà quest'opera, finché fu in vita Vanini, cioè sino al febbraio del 1619, non subì alcuna condanna né dalle autorità religiose, né da quelle civili. In questo periodo, a Parigi l'ostilità contro Vanini per la pubblicazione del *De Admirandis* rimase circoscritta ad alcuni settori degli ambienti cattolici, ma non sfociò mai in un atto di condanna ufficiale che potesse attivare la ben nota procedura con richiesta dell'intervento del braccio secolare e dell'autorità giudiziaria, altrimenti il procuratore Molé ne avrebbe parlato nelle sue *Memorie*, come aveva fatto con autori ben meno famosi, oppure se ne troverebbe traccia nei documenti del Parlamento di Parigi, nelle lettere del nunzio, che pure seguiva con attenzione le operazioni di stampa sul suolo francese, o nelle condanne emesse dalla Facoltà di Teologia della Sorbona. In realtà, si ha motivo di ritenere che la Facoltà di Teologia di Parigi avrebbe trovato alcune difficoltà nell'emettere un'eventuale condanna dell'opera di Vanini, sia per le notevoli spaccature che esistevano al suo interno (di cui è traccia in alcune testimonianze del Nunzio Ubaldini stesso), sia perché Vanini in quella circostanza poteva ancora contare su amicizie altolocate, ma soprattutto perché i contenuti culturali che diffondeva con il *De Admirandis* non costituivano né novità né scandalo per la società francese, come ben si evince dalla lettura dei titoli delle opere presenti nella biblioteca di Bassompierre, che mostra in modo chiaro come molti dei temi contenuti nel *De Admirandis* e molti dei testi a cui aveva attinto Vanini erano già patrimonio della cultura francese.

Ma se questo era il contesto culturale nell'ambito del quale Vanini si mosse e se le sue idee, come è evidente, non possono considerarsi né nuove né rivoluzionarie per la società francese nel cui ambito esse circolavano da tempo, perché, ci si chiede, il *De Admirandis* venne accolto con tanta ostilità in certi ambienti della cultura francese, fino ad essere la causa scatenante della rovina di Vanini? A questo riguardo possono essere avanzate le seguenti ipotesi: in primo luogo Vanini dava una copertura autorevole e di alto profilo scientifico al diffuso senso di ribellione e di sfiducia nelle figure tradizionali del potere in Francia (religioso e politico); tuttavia Vanini, in questo suo atteggiamento, non ebbe alle spalle una sicura e sufficiente rete di protezione politica o del mondo accademico, in quanto, dopo pochi mesi, fu abbandonato a se stesso e non scattò in sua difesa quel meccanismo che invece salvò dalla rovina quello che viene ritenuto il suo seguace più fedele, Théophile de Viau. Vanini forniva inoltre a questo atteggiamento di insofferenza verso i valori culturali tradizionali di certi ambienti francesi l'autorevolezza derivante da una cultura molto avanzata, quale era quella italiana e padovana in particolare, ma visse questa sua esperienza parigina in un particolare momento storico (il periodo della tirannia del Concini, che sfocerà di lì a poco nell'assassinio del potente favorito di Maria de' Medici, e i contrasti nella corte di Francia), che rendeva invisi gli Italiani.

La pagina nera della parentesi tolosana della vita di Vanini è molto nota. Anche qui è possibile stabilire alcuni punti fondamentali nella vicenda, fissando con chiarezza alcuni momenti e trovando spiegazioni abbastanza nuove. Vanini arriva a Tolosa in un momento storico particolare: fonti diplomatiche inglesi<sup>16</sup> informano che la città, unica in Francia insieme con Parigi e Bordeaux, già da qualche anno si era rifiutata di accettare l'editto reale che consentiva ai Protestanti di tenere convegni nelle principali città di Francia, per cui vi si viveva un clima di particolare rigore per impedire infiltrazioni pericolose; un severo controllo sui libri «pericolosi» era stato instaurato a partire dal 1615 dall'Inquisizione della città<sup>17</sup>; lo stesso presidente del Parlamento appare come perfetto esponente di un certo integralismo cattolico; il magistrato che sosterrà l'accusa contro il filosofo, De Catel, viene descritto incline al medesimo integralismo e intolleranza; di queste sue qualità aveva dato dimostrazione in precedenza, in occasione della condanna a morte di un certo Jean Duval per un crimine di magia nel 1614. Vanini visse per qualche tempo in questa città sotto falso nome, ma fu denunciato per qualche incauto discorso fatto in pubblico ed imprigionato, processato e condannato al rogo come ateo e bestemmiatore del nome di Dio, sempre sotto quel nome falso e nonostante fingesse atteggiamenti di cattolico osservante; solo dopo alcuni mesi dal barbaro processo si scoprì la vera identità del condannato, che fu collegata a quella dell'autore del *De Admirandis* e se ne tentò la demolizione della figura umana, morale e culturale. È ben nota la documentazione, parte della quale di recente scoperta, che offre una vasta e dettagliata testimonianza degli studiosi e delle vicissitudini attraverso cui molti misteri e molte ingiuste accuse contro il pensatore salentino nacquero e si diffusero in Europa, ma che svela anche come una serie di circostanze incredibilmente intrecciate e contorte ed un tragico equivoco finale spensero una delle voci più brillanti del tardo Rinascimento italiano.

16. Historical Manuscripts Commission, *Report on the Manuscripts of the Marquess of Downshire preserved at Easthampstead Park, Berks, Papers of William Trumbull the Elder 1611-1612*, III, London 1938, p. 395: dispaccio di J. Beaulieu a W. Trumbull del 5 novembre 1612 da Parigi.

17. Archives de la Haute Garonne, *Documents originaux pour servir à l'histoire du procès de Vanini*, Toulouse.



FRANCESCO GIANCOTTI

POSTILLE A UNA NUOVA EDIZIONE DELLE POESIE  
DI CAMPANELLA

4-6\*

4. *Altre notizie sull'esemplare di Weimar.* – Nella *Postilla 3* non ho esposto tutte le informazioni che avevo acquisite compiendo, attraverso un microfilm, la collazione fra l'esemplare dell'*editio princeps* della *Scelta* conservato nella Herzogin Anna Amalia Bibliothek di Weimar (segnatura: 15,3: 53) e gli altri esemplari già noti. Su particolari che in base al microfilm non possono essere determinati con sicurezza, aspettavo di ottenere conferme o precisazioni fondate su verifiche dirette dell'esemplare weimariano. D'altro canto, mi parve opportuno non differire le informazioni della *Postilla 3*, anche per l'eventualità che potessero intanto provocare apporti di altri studiosi. A tale criterio conto di attenermi anche in seguito.

Le verifiche dirette sono state cortesemente eseguite per me dal dr. Jürgen Weber della «Stiftung Weimarer Klassik – Herzogin Anna Amalia Bibliothek». Esse vertono specificamente su lettere e numeri scritti a mano sull'esemplare di Weimar. Le nuove informazioni sono utilizzabili, ben inteso, per la storia della fortuna dell'*editio princeps* della *Scelta*. Nulla ho da mutare rispetto alla *Postilla 3* quanto all'assenza di peculiarità utili per la costituzione e la critica del testo.

Nella pagina della dedica di Tobia Adami, a sinistra della data «Di Parigi L'Anno 1621...», c'è una stampigliatura impressa con un timbro ovale della «G.H. BIBL. WEIMAR». Tale timbro fu usato dal 1815 al 1920, ma è possibile che la biblioteca abbia acquisito il libro anche prima del 1815<sup>1</sup>.

Di singolare interesse è un altro particolare che ho trovato nel frontespizio. Sotto «Con l'esposizione», nel margine destro, ci sono alcune lettere e un numero. Le prime lettere non sono chiaramente leggibili nel microfilm. Dalla verifica diretta dell'esemplare è stata ottenuta questa lettura: «J. [o B] Botzheim 1622». La firma di un possessore e la data di acquisizione dell'e-

\* Le *Postille 1-3* sono state pubblicate in questa rivista, IV (1998), pp. 423-26. Ricordo (cfr. la *Postilla 1*) che i rimandi fatti soltanto con l'indicazione delle pagine o con analogo riferimento abbreviato riguardano la mia edizione delle poesie. Di questa presuppongo anche la *Bibliografia* e le relative *Abbreviazioni*.

1. Possibilità già indicata dal dr. Weber ad A. Di Benedetto, del quale cfr. la nota *Un altro esemplare della «Scelta d'alcune poesie filosofiche» di Tommaso Campanella*, GSLI, CLXXIV (1997), p. 581.

semplare. Ma, più che di *un* possessore, molto probabilmente si tratta del *primo possessore*, giacché l'anno di acquisizione, il 1622, è proprio l'anno della stampa dell'*editio princeps*.

Siamo quindi di fronte a una testimonianza dell'inizio della fortuna del nostro libro. Fra questo punto iniziale e quello dell'acquisizione dell'esemplare da parte della biblioteca di Weimar intercorre un cammino non ancora determinato. Comunicherò eventuali notizie ulteriori.

Ritorno ora sull'accenno di p. civ, nota 15, ai legami che con Weimar ebbe Adami. E ricordo che fu per accompagnare Alberto di Sassonia-Weimar che nel 1619 egli ripartì dalla Germania avendo come meta la Francia, dove soggiornarono per due anni. Cfr. p. ci. Nel 1621 – l'anno indicato in calce alla dedica della *Scelta* («Di Parigi L'Anno 1621...») – Adami era effettivamente a Parigi.

Oltre ad Adami, altre figure evoca alla nostra mente il nome di Weimar. Possibili lettori del nostro esemplare? Come per l'esemplare di Wolfenbüttel ci si può chiedere se lo abbia letto Lessing, che della Herzog August Bibliothek fu bibliotecario, così per quello di Weimar facilmente vien fatto di pensare a Herder (cfr. pp. cii e cli), a Wieland (che fu precettore dei figli della duchessa Anna Amalia), a Goethe, a Schiller. E nemmeno Lessing è del tutto estraneo alle considerazioni che possono svolgersi se pensiamo a Weimar: vi fu rappresentato il suo *Nathan*. Spunti per ipotesi di ricerca?

5. *L'esemplare di Wrocław*. – Dei sei esemplari della *princeps* della *Scelta* dei quali oggi è nota l'esistenza, restava da collazionare solo quello che nella Biblioteca Universitaria di Wrocław ha la segnatura 402.963 (cfr. *Note e tavole...*, 2, p. ciii, e la *Postilla* 3). Posso ora comunicare che l'ho collazionato attraverso un microfilm ottenuto dalla «Universytet Wrocławski – Biblioteka Uniwersytecka», inviati dal direttore, dr. Andrzej Ładomirski. A lui e ad un suo collaboratore, il signor A. Konik, devo alcune informazioni e delucidazioni su particolari dell'esemplare che nel microfilm non sono chiari.

L'esemplare non è in buono stato.

Dico subito che, come già negli esemplari di Weimar e di Wolfenbüttel, nulla in esso ho trovato che si contraddistingua per peculiarità utili alla costituzione e alla critica del testo. Anche al confronto con esso si riconferma la preminenza dell'esemplare posseduto e corredato di correzioni autografe da Campanella: *Ger*.

La prospettiva di ricerca perseguibile con qualche speranza di risultati interessanti è quindi anche per l'esemplare di Wrocław quella della storia della fortuna della prima edizione della *Scelta*. A qualche passo in tale direzione mirano appunto le *Postille* 3-5.

Riferisco alcuni particolari che ho potuto osservare attraverso il microfilm. Su qualche dettaglio per ora non mi soffermo. Forse in un altro momento saranno possibili chiarimenti e coordinamenti.

Indico anzitutto lettere e numeri scritti a mano. Può darsi che abbiano a che fare con signature anteriori all'attuale 402.963. Nel frontespizio, a destra di «SCELTA», vedo il numero «92», scritto con una penna dal tratto grosso. Sotto, fra «esposizione» e «anno», una mano diversa scrisse con tratto meno robusto «Seb. 234». Questa è un'indicazione interessante: significa che l'esemplare appartenne a Pietro di Sebottendorff, consigliere del principe di Brzeg e di Legnica Jerzy III. Nel margine inferiore del frontespizio egli scrisse «P. de Sebottendorff» e soggiunse «manu propria». Questa nota di possesso risale al primo stadio della diffusione dell'*editio princeps*. Difatti Pietro di Sebottendorff morì nel 1632. Egli contribuì ad arricchire la «Bibliotheca Piastorum Bregensis», la Biblioteca dei Piasti (dinastia di origine polacco-tedesca) in Brzeg (nei pressi di Wrocław), che era stata fondata, contemporaneamente al Ginnasio, nel 1569, per volere del principe di Brzeg e di Legnica Jerzy II. La «Bibliotheca Piastorum Bregensis» è stata incorporata nella Biblioteca Universitaria di Wrocław nel 1945.

Più in basso un'altra indicazione: «Hf 64»; la attraversano due righe, tracciate evidentemente per cassarla. È possibile che sia una vecchia segnatura della Biblioteca di Brzeg.

Nella pagina della dedica di Tobia Adami, una stampigliatura, impressa con un timbro tondo: «BIBL. UNIV. WRATISL.»; questa dicitura circonda un'aquila ad ali aperte, monocipite, che ha il becco volto verso la propria destra. Sotto la stampigliatura, scritti a mano: «L. i.: 402963». La medesima stampigliatura fu impressa a p. 128, nel margine inferiore.

Pure a p. 128, accanto al «Correggimento degli errori della stampa», è attaccato alla cucitura del libro un cartellino, sul quale fu vergato con una penna dal tratto grosso il numero «340». Il numero è attraversato da tre righe orizzontali, con le quali si volle evidentemente cassarlo. Più in basso un altro numero, vergato con tratto meno grosso: «234» (quello stesso che abbiamo visto in «Seb. 234» del frontespizio).

A far giungere questo esemplare a Brzeg forse contribuì in qualche modo la presenza nella *Scelta* del sonetto *A Polonia* (n. 40).

6. *Dalla «Cantica» alla «Scelta»*. — Se si tenta di ricostruire la genesi della *Scelta*, s'incontrano non solo gravi difficoltà, ma anche impedimenti insormontabili. Ciò dipende principalmente da lacune delle basi documentarie. Gli elementi sui quali si può poggiare, sono pochi. Le congetture a cui si è costretti a ricorrere, sono talvolta diverse e anche contrastanti. Alla luce dei dati disponibili sarebbe semplicistico pretendere di eliminare dubbi e oscillazioni.

Qui mi propongo di svolgere implicazioni di alcuni punti del mio commento, esprimere passaggi mentali sottintesi, integrare e coordinare spunti che, anche per ragioni di spazio, non fu possibile sviluppare. L'analisi non è chiusa entro una sfera astratta: procede da determinati problemi testuali.

Cercando possibili soluzioni, s'intravedono prospettive e aspetti a cui prima non s'era pensato.

Presuppongo specialmente le *Note e tavole sul testo*, 1-2 (pp. xciii-civ) e 5 (pp. cxv-cxxi).

Fra le lacune che limitano l'indagine sulla genesi della *Scelta*, la principale deriva dal fatto che gran parte delle poesie della *Cantica*, distribuite in sette libri, di cui Campanella ci dà notizie sommarie (cfr. *Note e tavole...*, 1, pp. xciii-c), non ci è nota. Il passo del *Syntagma*, I 3, pp. 23 s., che ci fornisce un'informazione fondamentale – «quae omnia scribebam cum dabatur furtive commoditas; ex quibus VII libri facti sunt attitulati *Cantica*, quorum Tobias Adamus quaedam selecta iuxta ingenium suum edidit sub Squillae Septimontani nomine, additis annotationibus» – con «quaedam selecta iuxta ingenium suum» importa evidentemente che Adami poté leggere la *Cantica* per eseguire la selezione delle poesie che poi furono comprese nella *Scelta*; ma, se spingiamo lo sguardo al di là di questa ovvietà, rileviamo che diversi particolari non sono determinati. Ci poniamo domande, scorgiamo altre lacune.

Firpo 1980, p. viii, dice che Adami ottenne da Campanella «copia di più d'una delle sue opere maggiori ed ebbe tra le mani anche un esemplare della *Cantica*, dalla quale trascelse *iuxta ingenium suum*, cioè secondo il proprio gusto, i materiali che videro poi la luce nella *Scelta*». Ma, quale esemplare? Esisteva allora un solo esemplare della *Cantica*? Adami fece la sua selezione in base ad esso? A rigore, ciò non può essere escluso, ma, a ben vedere, è da porre in secondo piano rispetto a un'altra ipotesi. Se Campanella possedeva un solo esemplare della *Cantica*, non gli premeva preservarlo da danneggiamenti o smarrimenti? Occorre badare ad alcune circostanze per vedere nella giusta luce questo tratto delle nostre riflessioni. Campanella era carcerato in Castel dell'Ovo. La reclusione era meno dura di quella che aveva patita in Castel Sant'Elmo. Poteva ricevere visite. Si veda l'*Esp.* al v. 2 del sonetto *A Ridolfo di Bina* (n. 69): «Cavalier tedesco, che con Tobia Adami, per filosofare, da' sedici anni si pose a scorrere il mondo, e visitò l'Autore; il qual conobbe nella sua natività in lui ingegno sublime e singulare; ed introdotto alla sua filosofia, l'esortò a seguire il corso fatale». Adami e von Büнау visitarono, dunque, Campanella in Castel dell'Ovo e conversarono con lui. Ma, per quanto si propenda a immaginare che il recluso nei rapporti coi due tedeschi godesse di un certo agio, non si possono trascurare limiti elementari inerenti alla sua condizione. Talvolta ai permessi per le visite si sarà aggiunta qualche agevolazione conseguita grazie a corruzione o a semplice indulgenza di carcerieri, ma, in fin dei conti, gl'impedimenti del carcere poterono essere solo relativamente attenuati.

Una prova in tal senso la troviamo nella *Praefatio* al *Prodromus*, là dove Adami dichiara che durante il soggiorno napoletano scambiò con Campanella più di duecento lettere filosofiche: «Fortassis et addam volumen literarum, quas ultra ducentas habeo amoebaeas philosophicas...» (cfr. *Note e*

*tavole...*, p. xcvm). L'elevato numero delle lettere ci induce anch'esso a ritenere che i colloqui diretti non fossero molto frequenti, né lunghi.

Inoltre va considerato che le poesie costituirono solo uno dei vari argomenti dei quali Adami s'occupò nei rapporti con Campanella. Nel seguito del periodo della *Praefatio* che poc'anzi ho cominciato a citare, specifica: «quibus de variis rebus et omni quasi disputabili philosophatum est inter nos invicem». E nel *Syntagma*, I 3, p. 34 (cfr. *Note e tavole...*, p. xcix, e per l'attuazione del programma di pubblicazione p. c) Campanella menziona le diverse opere date ad Adami e a von Bünaui: «dedique illis quae Scippio antea concesseram, et insuper *Metaphysicam, Philosophiam realem, Medicinam, Astrologiam* et multa opuscula epistolaria: fueruntque ipso diligentiores, quoniam *Philosophiam realem* publicaverunt, et libros *De Sensu* et partem *Canticorum* et *Prodromum* quem a me non acceperunt». Dove, oltre alla testimonianza della varietà degli interessi che animarono i rapporti fra Campanella e i due tedeschi, conviene notare anche un'attinenza a un argomento che dovremo toccare più avanti: la trascrizione delle proprie opere in più copie praticata da Campanella.

Così stando le cose, non è facile credere che Campanella e Adami avessero l'agio occorrente a condurre insieme un accurato esame della *Cantica* nel corso del quale si potesse svolgere e compiere la selezione delle poesie destinate alla *Scelta*. La *Cantica* doveva uscire dal carcere, essere a disposizione di Adami senza le limitazioni che il carcere imponeva. Ciò comportava pericoli per l'esemplare utilizzato a tale scopo. Campanella avrà cercato di evitarli. Ad Adami avrà dato un secondo esemplare della *Cantica*, una copia dei primi autografi di cui constava il primo esemplare in suo possesso.

A questa conseguenza ci conduce anche un'altra considerazione. Qual era lo stato materiale del primo esemplare della *Cantica*? Parlando di primo esemplare intendo la raccolta dei primi autografi delle singole poesie successivamente comprese nella *Cantica*. Erano poesie scritte in tempi e in condizioni differenti. Nella stessa *Scelta* si trovano, ad esempio, poesie assegnabili alla giovinezza di Campanella, come il n. 68, e altre composte fra il 1612 e il 1613 (gli anni a cavallo dei quali Adami e von Bünaui soggiornarono a Napoli): i nn. 69 e 70. L'insieme dei primi autografi sarà stato assai disomogeneo. Alcuni dovevano recare tangibili segni del travaglio della composizione in circostanze avverse. Si pensi alla «fossa» di Castel Sant'Elmo e a quelle povere strisce di carta a cui il poeta consegnava i suoi versi (cfr. p. lxxv). Si rammentino anche le parole del *Syntagma* (cit. sopra): «... cum dabatur furtive commoditas...». Sia per materiale fragilità, sia sotto l'aspetto dell'ordine e della chiarezza, alcuni autografi saranno stati tali da non potere uscire senza rischi dalla cella del poeta per essere letti e trascritti da Adami.

Occorreva fare una copia del primo esemplare della *Cantica* (una 'bella copia', si potrebbe dire) e questa dare ad Adami. Un secondo esemplare. Del resto, può darsi che esso esistesse già prima dell'arrivo di Adami a Na-

poli. In caso contrario, Campanella lo avrà apprestato per lui, così come ebbe la possibilità di dargli le copie di altre opere di cui nel *Syntagma*, I, 3, p. 34 (sopra cit.). Se le copie (tutte o alcune) non erano già pronte prima che Adami arrivasse a Napoli, non è affatto improbabile che Campanella sia stato in grado di apprestarle apposta per lui: il soggiorno napoletano dei due tedeschi durò otto mesi e la capacità di lavoro di Campanella era straordinaria.

Nel secondo esemplare egli intervenne con varianti. Nell'*Esp.* del sonetto *A' poeti* (n. 2), riferendosi al v. 14, «e fa le genti contra i vizi armarsi», annota: «... questo ultimo verso dicea nel primo esemplare: "E fa le genti di virtù infiammarsi"». Una variazione d'altro genere troviamo nelle terzine *Fede naturale del vero sapiente* (n. 3): consiste nell'omissione di parte del v. 77 e dell'intero v. 78. Su cui l'*Esp.*: «Qui manca, ed era scritto...» ecc. Rimando, per brevità, al mio volume, pp. 22 e 32. I due casi qui indicati sono differenti. La variante del sonetto può essere stata apportata da Campanella anche in una trascrizione del primo esemplare della *Cantica* antecedente all'arrivo di Adami. L'omissione nel n. 3 presuppone invece la prospettiva della pubblicazione della *Scelta* da lui curata. Quali fossero le parole omesse, quasi certamente non si saprà mai. Si può sperare che il primo autografo venga scoperto? Esiste ancora?

Certo, v'è ragione di credere che Campanella abbia posseduto l'autografo completo della *Cantica* fino all'ultimo tratto della sua vita: cfr. p. xcix. Anche da ciò si può arguire che ad Adami abbia dato o prestato un secondo esemplare. Nel caso – improbabile per quanto su accennato – che ad Adami abbia prestato un primo e unico esemplare della *Cantica* allora esistente, Adami selezionò e trascrisse le poesie destinate alla *Scelta* e forse anche altre. Le trascrizioni Adami può aver compiute anche nel caso che Campanella abbia messo a sua disposizione un secondo esemplare con l'intesa che gli fosse restituito. Ma, questa della restituzione di un secondo esemplare, è un'eventualità che prospetto per completezza di analisi: non mi pare molto probabile. Lasciando ad Adami un secondo esemplare della *Cantica*, il poeta poteva sperare che, oltre ai componimenti della *Scelta*, altri fossero in seguito pubblicati.

Ricapitoliamo. Non si può escludere che all'arrivo di Adami Campanella possedesse un solo esemplare della *Cantica* e che proprio quello prestasse ad Adami per la selezione delle poesie da includere nella *Scelta* e per trascrizioni delle medesime e forse anche di altre. Ma è più probabile che Campanella avesse già pronto o abbia apprestato appositamente per Adami un secondo esemplare della *Cantica*. Di questo, anche dopo il compimento della selezione delle poesie per la *Scelta*, Campanella non avrà chiesto la restituzione. Il secondo esemplare della *Cantica* s'unì alle copie di altre opere campanelliane che Adami portò con sé partendo da Napoli: cfr. pp. lxxii e 283.

La stesura dell'*Esposizione*, che fu fatta da Campanella, implicò in qualche modo un accordo con Adami circa la selezione delle poesie: cfr. pp.

xcviii s. Ma, fino a qual segno giunse la cooperazione dei due nella genesi della *Scelta*? La successione delle poesie, la struttura compositiva del libro, fu concordata? O fu decisa solo da Adami, nell'imminenza della stampa? A quest'ultima domanda potremmo dare una risposta tranquillamente negativa se, analizzando l'*Esposizione*, vi riscontrassimo una continuità delle note alle singole poesie sicura e non modificabile, tale da provare una chiara dipendenza dalla successione delle poesie quale si trova nella *Scelta*. Potremmo in tal caso concludere: Campanella scrisse l'*Esposizione* presupponendo l'ordine delle poesie che è proprio della *Scelta*. Ma le note dell'*Esposizione* non costituiscono un insieme che di per sé escluda la possibilità d'una disposizione delle poesie diversa da quella che presenta la *Scelta*. Rimandi e nessi interni individuabili in note dell'*Esposizione* sono tali da toccare particolari, non l'intera struttura della *Scelta*. La menzione della *Canzone a Berillo* nell'*Esp.* al madr. 3 del n. 73 di per sé mostra solo che è prevista la presenza nella *Scelta* di essa canzone, non già precisamente la sua collocazione. L'importante *Esp.* al madr. 1 del n. 81 (*Della Prima Possanza*) a rigore non ci dà più che un cenno generico sulla precedenza, nell'ordine temporale, delle canzoni sul Senno e sull'Amore. In breve: l'*Esposizione* non dimostra che Adami non ebbe assolutamente alcuna possibilità di decidere da solo particolari disposizioni delle poesie prima della stampa della *Scelta*. Ma conviene guardare anche ad altro.

È assai difficile, per non dire impossibile, ipotizzare che Adami abbia avuto una rilevante autonomia nel decidere la disposizione delle poesie nella *Scelta*. Di una prima difficoltà ci si accorge considerando che già nel selezionare le poesie egli aveva di fronte a sé la loro disposizione nella *Cantica*. Chi vorrà credere che in questa le poesie distribuite in sette libri fossero messe insieme a caso? Sembra plausibile supporre che Adami abbia tenuto qualche conto dell'ordinamento dato ad esse dall'autore. Ma non meno plausibile sembra congetturare che Adami, ponendosi il problema dell'ordinamento delle poesie nella progettata *Scelta*, si sia consultato con Campanella, durante una visita o per lettera, e lo abbia interrogato sui criteri osservati nell'architettura della *Cantica*, gli abbia proposto qualche quesito circa la disposizione da delineare o adombrare per la prevista pubblicazione antologica. Del resto, lo stesso Campanella avrà avvertito l'esigenza di qualche accordo in proposito. In definitiva, pare verosimile che i due abbiano concordato, più o meno precisamente, l'ordinamento delle poesie selezionate per la pubblicazione. Ma, concepita questa ipotesi, non v'è modo di precisare se l'accordo si sia concretato nella materiale disposizione delle poesie già durante il soggiorno di Adami a Napoli. La nostra immaginazione può essere sedotta dalla rappresentazione di Campanella che attua componendola per iscritto l'antologia progettata con Adami e la affida a questo, che la correrà poi di frontespizio, dedica, prefazione e indice per la stampa. Ma non meno possibile è congetturare che Adami sia partito da Napoli portando le poesie prescelte e l'*Esposizione* in fogli separati di cui si riprometteva di curare l'unione successivamente.

Se si trattò di sue trascrizioni dal primo e unico esemplare della *Cantica*, l'autografo primario, può darsi che egli sia partito da Napoli solo coi testi delle poesie selezionate e magari di alcune altre. Se invece ricevette da Campanella un completo secondo esemplare della *Cantica* (che, come s'è visto, è l'ipotesi per noi prevalente), egli può avere estratto da quell'esemplare gli autografi delle poesie selezionate e può averli uniti agli autografi dell'*Esposizione* intercalando questi a quelli. Preparazione dei materiali specifici di cui era senz'altro prevista la stampa. Per altre poesie della *Cantica* la stampa poté essere considerata solo come eventuale. Cfr. p. xcvi.

Riflettendo sulla prospettata intercalazione, scorgiamo qualche altro particolare problematico. Campanella aveva scritto le note dell'*Esposizione* in fogli via via distinti, corrispondenti di volta in volta alle singole poesie? Forse ciò poté essere fatto senza difficoltà. Ma le singole poesie erano vergate in fogli non contenenti altre poesie non prescelte da Adami o parti di esse? Come escludere, specie per componimenti brevi quali i sonetti, che talvolta uno stesso foglio della *Cantica* contenesse versi selezionati da Adami per la *Scelta* e versi non compresi in questa? Se tale situazione si verificò, può darsi che Adami abbia trascritto in altri fogli i versi destinati alla *Scelta*, sì da fornire al tipografo un manoscritto comprendente solo le parti della *Cantica* che dovevano essere pubblicate in quell'antologia. Con vantaggio dell'ordine e della semplicità. Così il manoscritto consegnato al tipografo potrebbe essere stato costituito principalmente da autografi campanelliani e secondariamente da trascrizioni adamiane. A meno che Adami non si sia deciso a eseguire per il tipografo una propria trascrizione integrale degli autografi campanelliani della *Scelta*. Quest'ultima soluzione, oltre che a esigenze di ordine e semplicità, potrebbe aver corrisposto a ragioni di cautela, al desiderio che gli autografi non fossero esposti al rischio di danneggiamenti o smarrimenti. Una completa trascrizione adamiana abbiamo peraltro supposta in rapporto all'ipotesi che Campanella avesse solo prestato ad Adami un primo e unico esemplare della *Cantica*.

Vediamo ora quali conseguenze le riflessioni fin qui esposte possano produrre nei riguardi di alcuni problemi testuali.

*Quattro canzoni. Dispregio della morte. Canzone prima* (n. 76), madr. 4, v. 1: *notte* è emendazione di Amerio su *morte* di Ger. e delle stampe successive (fino a Firpo, antologia, compreso). L'emendazione è richiesta dalle rime dei vv. 6 e 7. Nella mia nota (p. 345) ho espresso l'opinione che *morte* sia agevolmente spiegabile «come menda tipografica. Avranno influito una certa somiglianza di *notte* del manoscritto campanelliano a *morte* e, forse, il ricorrere della parola e dell'idea della morte dal madr. 1 in avanti». Alla luce delle riflessioni sopra esposte si può aggiungere: è pensabile che il tipografo abbia stampato questo verso avendo sotto gli occhi l'autografo di Campanella (secondo esemplare); ma la menda tipografica può essersi verificata anche se il tipografo lavorò con una trascrizione dell'autografo eseguita da Adami: questi può avere scritto *notte* in un modo che favorì lo



scambio con *morte*. D'altronde, lo stesso Adami potrebbe avere scritto *morte* in luogo di *notte* fraintendendo, nel trascriverlo, l'autografo campanelliano. Non sarebbe certo irresistibile l'obiezione che Adami si sarebbe accorto dell'impossibilità metrica di *morte*: distrazioni momentanee, anche di copisti solitamente validi, non sono certo fenomeni ignoti agli studi. Può quindi darsi che *morte* non sia menda tipografica, ma riproduzione di un'erronea trascrizione di Adami.

Nello stesso n. 76 il madr. 8 è privo del v. 7: in luogo di questo sono stampati nove trattini. Rinviano per il resto alle pp. 347 s., richiamo un passo della mia nota: «Quanto alla lacuna, forse il manoscritto di Campanella non era chiaro o era guasto in questo punto e l'Adami ritenne conveniente fare stampare al posto del verso i suddetti trattini». La spiegazione vale sia in rapporto all'ipotesi che Adami abbia consegnato al tipografo un autografo campanelliano, sia in rapporto a quella della consegna di una trascrizione fatta dallo stesso Adami: ossia, di una trascrizione eseguita nell'imminenza della stampa da un autografo campanelliano del secondo esemplare della *Cantica*, oppure di una trascrizione eseguita a Napoli dal primo esemplare. Per quest'ultimo caso è possibile congetturare che Adami abbia annotato, magari nel margine del proprio manoscritto, la difficoltà in questione, ma si sia poi dimenticato o non abbia avuto modo di chiedere un chiarimento a Campanella (abbiamo già osservato che non solo delle poesie essi si occuparono a Napoli, nei limiti imposti dalle circostanze). E infine possiamo ipotizzare che a Napoli Adami, trascrivendo dal primo esemplare della *Cantica*, abbia omissso il v. 7, saltando, per una svista, dal v. 6 al v. 8. Questo è senz'altro concepibile, sia perché, come è ben noto, nel trascrivere in determinate condizioni (personali, ambientali ecc.) può accadere che si proceda meccanicamente, senza una sufficiente vigilanza mentale; sia perché la discontinuità fra il v. 6 e il v. 8 non è tale da non potere in alcun caso passare inosservata: la lacuna è evidente più per l'ovvia ragione metrica che per un brusco interrompersi del filo del discorso. Se Adami s'avvide della propria omissione solo nell'imminenza della stampa della *Scelta*, quando non era più possibile rimediare ricorrendo al primo esemplare della *Cantica* (che aveva restituito a Campanella), dovette decidere di fare stampare i nove trattini.

Da un'erronea lettura adamiana dell'autografo campanelliano può esser nato «don Brigo» di *Ger.* nell'*Esp.* della *Canzone a Berillo* (n. 80), madr. 13, v. 3: cfr. pp. 379 e 387. L'erronea lettura può essere avvenuta o a Napoli, sul primo esemplare della *Cantica*, oppure in occasione della stampa della *Scelta*, su un autografo del secondo esemplare posseduto da Adami. In quest'ultimo caso l'errore può essere stato commesso da Adami, collaborante col tipografo per punti non chiari del manoscritto, oppure direttamente del tipografo.

(continua)

GIORNATE DI STUDI  
E CONVEGNI BRUNIANI (1999-2000)

UN CONVEGNO BRUNIANO A CHICAGO  
(4-6 MARZO 1999)

Il convegno («Giordano Bruno: On the Edge of Modernity») che si è tenuto a Chicago dal 4 al 6 marzo 1999, organizzato dal Dipartimento di filosofia della De Paul University in collaborazione con l'Italian Cultural Institute of Chicago e l'Istituto Italiano di Studi Filosofici di Napoli, è stato il primo negli Stati Uniti dedicato interamente a Giordano Bruno. L'organizzatore, Niklaus Largier, ha ottenuto un risultato notevole, riunendo studiosi bruniani provenienti da tutto il mondo per tre giornate dense di relazioni e discussioni. Sotto un cielo freddissimo e quasi mezzo metro di neve, studiosi di filosofia, di storia e di letteratura hanno analizzato la figura, la scrittura, ed il pensiero di Bruno. Il convegno si è aperto la sera del 4 marzo con un intervento di Ted Anton su Ioan Culianu, Giordano Bruno, e «l'uccisione di un filologo a Chicago». Culianu, studioso di religioni comparate di origine romena e docente alla University of Chicago, è stato ucciso nel 1991, a Chicago, per motivi politici. Nella sua relazione, Anton ha messo in parallelo le figure di Culianu e di Bruno: entrambi, infatti, si occupavano di magia, vedendo in essa una forma di ribellione ai dogmi religiosi.

Il giorno successivo il convegno si è spostato alla Newberry Library. Giovanni Aquilecchia ha aperto l'incontro con una presentazione che verteva sulla 'rilevanza' o 'irrilevanza' ermeneutica del Bruno postumo. Guardando alle interpretazioni delle opere bruniane dall'inizio dell'Ottocento, Aquilecchia ha presentato un'ampia scelta di studi critici mettendoli in relazione con il periodo storico, il contesto, e la filosofia personale dei loro autori. Aquilecchia ha mostrato come l'ambiguità di Bruno si presti ad una molteplicità di letture, e quanto, come critici, si debba essere consapevoli del suo come del nostro tempo. L'intervento successivo era quello di Angelica Nuzzo, che ha presentato una lettura del *De umbris idearum*, discutendo delle dimensioni ontologica e cognitiva dei mondi umani e naturali come espressione dell'ombra: si guarda e si impara attraverso le ombre, distinguendo tra i diversi tipi di ombre e tra l'ombra e la luce. Attraverso un dettagliato commento a Dante, fonte dell'idea dell'ombra in Bruno, Nuzzo ha parlato delle ombre come di astrazioni della verità, non prive della verità stessa. Le ombre non sono opposte alla ra-

gione, non sono suoi 'negativi': esse sono dotate di una realtà propria, qualcosa che non è illusorio ma che guida l'intelletto. Dalla filosofia dell'ombra alla filosofia dell'infinito: Jean Seidengart ha proseguito i lavori con una relazione sul problema dell'infinito nella cosmologia di Bruno, la cui visione di un universo infinito e aperto contrasta con l'esitazione di Cusano ad immaginare un cosmo infinito, data la sua credenza in un universo simmetrico ed armonico. Con una lettura delle opere cosmologiche di Bruno, e soprattutto del *De immenso*, Seidengart ha mostrato come Bruno insistesse, nella sua filosofia, sul superamento dei limiti fisici e metafisici. Per esemplificare questa tesi, Seidengart ha discusso la teoria delle comete di Bruno e il suo interesse per i calcoli di Tycho Brahe. Spunti suggestivi sul legame tra la retorica e l'arte della memoria in Bruno sono stati forniti da Maria Pia Ellero. Ellero ha rilevato come entrambe le arti abbiano a che fare con la natura, con le immagini, e con la magia, sviluppando il tema del rapporto tra l'incantesimo magico e la retorica, e mostrando la retorica come una pratica di *vinculum* e, viceversa, la magia come un'arte di persuasione. Ellero ha analizzato passo per passo il terzo diagramma dell'*Artificium perorandi* per mostrare questi legami condivisi, toccando argomenti come la tecnica generativa, la lingua naturale, la manipolazione e il calcolo combinatorio di entità, la bellezza ineffabile e l'idea di continuità. Ancora sulla retorica in Bruno, Armando Maggi ha parlato del trattato sulle imprese di Alessandro Farra, mettendo a fuoco le regole poste da Farra e la differenza tra impresa ed emblema. Maggi ha poi svolto una discussione di quanto afferma Farra nel *Settenario*, mettendolo a confronto con le tesi di Bruno nei *Furori*, nel *De monade*, nello *Spaccio*, per concludere sulla somiglianza fra i concetti di furore eroico elaborati dai due. Per Farra, come per Bruno, l'impresa non è veicolo solo di contemplazione, ma anche di trasformazione. Maggi si è inoltre soffermato sul rapporto tra furore, amore, e possesso dimostrato attraverso le imprese. Sempre su questa linea grafico-visuale, Arielle Saiber ha parlato dell'«ornamentazione» delle figure geometriche negli *Articuli adversus mathematicos*. Con diapositive delle xilografie dei diagrammi, Saiber ha mostrato come le figurine intorno e dentro le figure geometriche non avessero un puro valore ornamentale, ma come, al contrario, avessero un forte significato per la *mathesis* bruniana e per il linguaggio utilizzato da Bruno per parlare dell'ineffabile. Per sostenere il suo argomento, Saiber ha considerato la tipografia di opere geometriche dell'epoca, altre figure geometriche nelle opere di Bruno, ed i riferimenti di Bruno stesso ai simboli che usa nel testo.

Il 6 marzo il convegno è iniziato con una relazione di Paul Dietrich su un argomento che aveva dato molto da discutere il giorno precedente: il mito di Diana e Atteone negli *Eroici furori*. Dietrich, accennando ai commenti scambiati, ha illustrato la ricerca del sapere nei *Furori* ed i compagni aletheia, morte, e theoria. Accennando a Duprey, Culianu, Barkan ed altri, Dietrich ha discusso le continue trasformazioni nel mito e del

mito. Ha tracciato una storia delle interpretazioni ovidiane, platoniche, neoplatoniche, ermetiche, cabalistiche, antropologiche, soffermandosi sugli aspetti cognitivi, mistici, e macabri. Si è focalizzato sul trattamento dialettico della visione mistica in Bruno, e ha ipotizzato una proiezione di Bruno stesso in Atteone. Nuccio Ordine parlando del *Candelaio* ha messo in relazione la struttura tripartita della commedia con la teoria del comico enunciata da Socrate nel *Filebo* platonico. I tre personaggi della commedia bruniana mettono in scena le tre forme di non conoscenza di sé proposte da Platone. La commedia diventa dunque una commedia dell'ignoranza, ma nello stesso tempo è uno strumento per mostrarci come la realtà possa essere illuminata, come la conoscenza possa essere conquistata attraverso il lavoro e la continua ricerca. Sviluppando gli argomenti – l'eroico e la conoscenza – dei relatori che l'avevano preceduta, Tamara Albertini ha contribuito ai lavori con uno studio su Charles de Bovelles come possibile fonte di Bruno. La studiosa ha preso in considerazione il *De sapientia*, insieme all'omonima opera di Cusano e alle teorie sulla sapienza di Petrarca, Ficino, Cardano, Vives, Vico, e Filelfo, tracciando il rapporto tra mente eroica e mente saggia. Albertini ha utilizzato l'immagine di Giano per mostrare la congiunzione tra il sapiente ed il saputo sia in Bovelles che nel Bruno dei *Furori* e nella ricerca e necessaria distruzione del sé. Il convegno si è concluso con una relazione di Paul Richard Blum che ha posto la domanda «esiste un'etica in Bruno?». Secondo Blum, Bruno non offrirebbe una teoria delle emozioni e delle azioni e virtù umane, affrontando comunque entrambe le questioni attraverso la figura dell'eroe (Atteone) e le immagini dello *Spaccio*: ci sarebbero nella filosofia di Bruno implicazioni morali, senza la formalizzazione di un'etica. Per Blum, Bruno lega la possibilità di un'etica alle nozioni di vicissitudine e di *libertas philosophandi*. Conclusione dubitativa: come sarebbe un'etica bruniana? Cosa bisogna aggiungere o togliere per averne una? C'è in Bruno la possibilità di una 'perfettibilità'? L'organizzatore del convegno, Niklaus Largier, ha chiuso i lavori con un esame dei soggetti discussi e commentati durante le relazioni, e con una glossa alla citazione di Bruno, «Al vero filosofo ogni terreno è patria». Egli ha paragonato la filosofia cosmopolita di Bruno a quelle di Paracelso e di Diogene di Sinope. Due relatori, ammalati, non hanno potuto partecipare: Edward Gosselin e Graham Harman. Gosselin avrebbe dovuto parlare di «verità o menzogne» nelle risposte di Bruno all'Inquisizione; Harman di Bruno e la filosofia contemporanea.

ARIELLE SAIBER

\* \* \*

PROGRAMMA DELLE LETTURE BRUNIANE  
DEL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO  
(IV, ROMA, 22-23 OTTOBRE 1999)

«*Contractio* e *perfectio*. Immagini dell'individuo e dell'esistenza umana  
in Bruno e nella filosofia del Rinascimento»

*Venerdì 22 ottobre*

Wolfgang Schmidt-Biggemann, Kontraktion und Existenz. Giordano Brunos und Jakob Böhmes Philosophie des Werdens

Filippo Mignini, La concezione dell'individuo in Cusano e in Bruno

Massimo L. Bianchi, Autopoiesi divina e superamento della 'Selbheit' in Jakob Böhme

*Sabato 23 ottobre*

Stéphane Toussaint, Individuo, persona, personalità in Ficino e Pico

Patrizia Armandi, Trasformazione e 'perfectio' dell'uomo in Charles Bovelles

Paolo F. Mugnai, *De gli eroici furori*, parte prima, dialogo I: la dottrina dell'amore

Monica Fintoni, Figure dell'umanità in Bruno

Il programma delle Letture Bruniane V (ottobre 2000) sarà dedicato al seguente tema: «Il mondo animale in Bruno e nella filosofia del Rinascimento».

E.C.

\* \* \*

COSMOLOGÍA, TEOLOGÍA Y RELIGIÓN  
EN LA OBRA Y EN EL PROCESO DE GIORDANO BRUNO

Los días 2-4 de diciembre de 1999 tendrá lugar en la Universidad de Barcelona el Congreso «Cosmología, teología y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno», organizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de dicha Universidad en colaboración con el Instituto Italiano di Cultura de Barcelona.

Los ponentes y los títulos provisionales de las respectivas ponencias son los siguientes, por orden alfabético: G. Aquilecchia, Parallelismo cosmológico, sociale e 'poetico' nel pensiero di G. Bruno; A. Bönker-Vallon, Cusa-

nismo ed atomismo. La trasformazione della *coincidentia oppositorum* nella teoria dell'indifferenza dello spazio infinito in G. Bruno; P. R. Blum, Bruno come vittima/sacrificio; E. Canone, Le leggi dell'anima. Per una nuova interpretazione dei 'dialoghi morali' di Bruno; M. A. Granada, La perfección del hombre y la filosofía; J. Jiménez Heffernan, Del infinito al inefable: lectura y distorsión fenomenológica de la escritura bruniana; M. Kato, Come un uomo si fa Dio. Un'interpretazione del mito di Atteone; M.-P. Lerner, Sur Telesio et Bruno; P. Magnard, Puissance et matière chez G. Bruno; N. Ordine, La religione come cemento: Ronsard, Castelnau, Bruno; S. Ricci, Filosofia e religione nella recente storiografia bruniana; R. Rius, Del mosaico bruniano: teselas de la *vera philosophia*; G. Sacerdoti, Sacrificio, ragion di Stato e conoscenza del 'Gran Dio della natura' in Bruno, Shakespeare, Maimonide e Bodin; J. Seidengart, La cosmologie infinitiste de G. Bruno face à l'Inquisition; M. J. Soto, Causa y Absoluto en la metafísica del infinito en G. Bruno; L. Spruit, G. Cardano e G. Bruno: due eretici a confronto; D. Tessicini, 'Pianeti consorti': la terra e la luna nel diagramma cosmologico di Bruno.

En el marco del Congreso tendrá lugar asimismo la presentación de los fascículos del año 1999 de la revista «Bruniana & Campanelliana», con la participación entre otros de G. Ernst, y la presentación del volumen *Bibliografía bruniana di Giovanni Aquilecchia* con ocasión del 50 aniversario de dedicación de Aquilecchia a los estudios brunianos, que irá acompañada de la presentación de la edición en CD-Rom de G. Bruno, *Opere complete, Vita di G. Bruno di V. Spampinato, Documenti e Apparati Bibliografici*, a cura di N. Ordine, Roma, Lexis-Nino Aragno Editore 1999, y de la edición de *De gli eroici furori*, vol. VII de *Oeuvres complètes de G. Bruno*, texto crítico de G. Aquilecchia, trad. francesa revisada de P.-H. Michel, introducción y notas de M. A. Granada, Les Belles Lettres, París 1999.

MIGUEL A. GRANADA

\* \* \*

## LE MUSE E LA 'NOVA' FILOSOFIA DI GIORDANO BRUNO

Convegno internazionale  
Napoli, 24-27 gennaio 2000

Nel panorama delle celebrazioni bruniane il convegno napoletano si distingue per la particolare attenzione dedicata al principio capitale, ribadito negli *Eroici furori*, secondo il quale gli «studi de filosofia» sono «come parenti de le Muse» e come tali «denno... esser predecessori a quelle» e le Muse a loro volta procedono da *sofia*.

Le sezioni previste sono le seguenti: 1) la scrittura e la lingua volgare; 2) la scrittura latina e la cultura classica; 3) estetica, filosofia e arte; 4) fonti e intertestualità; 5) il lavoro filologico e l'edizione critica; 6) la fortuna in Italia (e particolarmente a Napoli) tra Ottocento e Novecento.

Hanno dato il patrocinio le seguenti istituzioni: Comitato Nazionale per le onoranze di Giordano Bruno 1600/2000; Dipartimento di Filologia Moderna (Università degli Studi di Napoli «Federico II»); Dipartimento di Studi Letterari e Linguistici dell'Occidente, Dipartimento di Filosofia e Politica (Istituto Universitario Orientale); Facoltà di Lettere e Filosofia (Università degli Studi di Napoli «Federico II»); Istituto Universitario Benincasa (Napoli); Istituto Universitario Orientale; Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Napoli) – Centro internazionale di studi bruniani; Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Firenze); Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento Meridionale (Napoli).

Il comitato organizzatore è composto da Anna Cerbo e Pasquale Sabbatino. La segreteria del Convegno, coordinata da Pasquale Sabbatino, ha la seguente sede: Dipartimento di Filologia Moderna, Facoltà di Lettere e Filosofia, Via Porta di Massa, 1 - 80133 Napoli (tel. 081 5420346; fax 081 5526511).

Il Convegno sarà introdotto dalla *Prolusione* di Michele Ciliberto e dalla relazione di Giuseppe Galasso, *L'Europa di Bruno*. Una seduta sarà dedicata all'edizione critica delle opere di Bruno, con interventi di Giovanni Aquilecchia, Nuccio Ordine, Rita Pagnoni Sturlese, Giorgio Fulco. Sono previste le seguenti relazioni: Mario Agrimi, *Vico e le ombre*; Bruno Basile, *Demoni familiari: da Cardano a Bruno*; Simonetta Bassi, *Il tema della magia in Bruno*; Lorenzo Bianchi, *Bruno e Bayle: naturalismo e spinozismo*; Ferdinando Bologna, *Bruno e Caravaggio*; Giovanni Brancaccio, *Napoli nella seconda metà del Cinquecento*; Corrado Calenda, *Dante e Bruno* (titolo provvisorio); Giuseppe Cantillo, *Il tempo in Bruno*; Giuseppe Cacciatore, *Bruno e Vico*; Eugenio Canone, «*La cena de le Ceneri*» e l'«*edificio*» della nolana filosofia; Gaetana Cantone, *Riflessioni su Bruno attraverso «L'arte della memoria» di F. A. Yates*; Patrizia Castelli, «*Il porco è infatti un animale*». *Fisiognomica e mitologia nell'opera di Bruno*; Michele Cataudella, *Sugli «Eroici furori»* (titolo da definire); Anna Cerbo, *La «conversione» del «sapiente eroico»*; Maria Concolato, *I rapporti tra Bruno e la cultura inglese*; Romeo De Maio, *Verità e libertà in Bruno*; Francesco Divenuto, *Gli «spazi» urbani del «Candelaio»*; Giulio Ferroni (titolo da definire); Emma Giammattei, *Due umori: Imbriani editore di Bruno*; Miguel A. Granada, *La Bibbia e la religione: le acque sopra il firmamento e l'unione con Dio*; Antonia Lezza (titolo da definire); Paolo Lucentini, *La metafora 'ermetica' della sfera infinita da Cusano a Bruno*; Adriana Mauriello, *Il lavoro filologico nell'Ottocento*; Michele Miele (titolo da definire); Aniello Montano, *L'«antiqua nova» filosofia di Bruno*; Saverio Ricci (titolo da definire); Pasquale Sabbatino, «*A l'infinito m'ergo*». *La poesia di Bruno*; Gilberto Sacerdoti, *Bruno e Shakespeare*; Riccardo Scrivano, *Scrittura dialogica e scrittura teatrale in Bruno*; Rita Pagnoni Sturlese, *Le fonti e l'intertestualità di Bruno*;

Maurizio Torrini (titolo da definire); Aldo Trione, *Memoria ulteriore e «ars combinatoria»*; Vincenzo Pacelli, *L'iconografia di Bruno*; Cesare Vasoli, *Tra Ficino e Bruno: la filosofia e il 'volgare'*.

Ben nutrito è il gruppo delle comunicazioni: Clara Borrelli, *La punteggiatura in Bruno*; Maurizio Cambi, *Scrittura e magia*; Assunta De Crescenzo, *Fu Giordano Bruno 'umorista'?*; Enzo Dolla, *Pontano e Bruno*; Giorgio Domenico, *L'autobiografia impossibile di G. Bruno*; Maria Elefante, *Il motivo dell'assino in Bruno*; Giuseppe Landolfi Petrone, *Fonti tedesche degli studi bruniani di Spaventa*; Maria Assunta Picardi, *L'antiaristotelismo di Bruno*; Rocco Pittito, *La metafora della vita in Bruno*; Margherita Salvatore, *Le fonti lucreziane nei poemi francofortesi*; Alessandro Savorelli, *Spaventa e il primo libro (mancato) di Bruno in Italia*; Giuseppina Scognamiglio, *La cecità in M. A. Epicuro e G. Bruno*; Fabrizio Scrivano, *Prospettive e proiezioni dell'estetica bruniana*; Oreste Trabucco (titolo da definire); Renata Viti Cavaliere, *Tipologia dell'anti-filosofo. A partire da alcune note di Croce su Giordano Bruno*; Andrea Zezza, *Il pittore Giovan Bernardo del «Candelaio»*; Silvia Zoppi, *Bruno e Gadda*.

Inoltre sono in cantiere alcune iniziative per i convegnisti: 1) il catalogo *I luoghi di Napoli nel «Candelaio» di Bruno. Iconografia e 'descrizioni' della città nel secondo Cinquecento*, a cura di Francesco Divenuto; 2) Itinerario bruniano: visita ai luoghi del Nolano; 3) Per una messinscena di Bruno: i testi di Bruno e il teatro (spettacolo).

PASQUALE SABBATINO

\* \* \*

#### UN CONVEGNO INTERNAZIONALE SU BRUNO E LA SCIENZA (ROMA, 14-17 FEBBRAIO 2000)

L'operazione culturale compiuta da Frances Yates con i suoi studi sull'ermetismo e magismo rinascimentale negli scritti di Bruno (anticipata da Eugenio Garin nelle sue analisi del pensiero italiano del Rinascimento) ha messo in ombra gli aspetti che fanno del filosofo nolano un protagonista, e in alcuni casi un precursore, della nascita e del primo sviluppo del pensiero scientifico moderno. Nonostante il peso che nel suo pensiero avevano tradizioni culturali e visioni del mondo prescientifiche, Bruno ha intuito tratti rilevanti della 'scienza nuova' in formazione. Egli ha colto il significato del simbolismo logico e matematico e il suo valore di disciplina mentale e di strumento di potenziamento della tecnica. Il suo vitalismo non gli ha impedito di concepire per primo un universo infinito, contribuendo alla 'geometrizzazione' del cosmo; e la sua concezione dell'equivalenza delle parti dell'universo era connessa alla sua visione – anticipa-



trice di Galilei – della relatività dei moti. L'atomismo di Bruno, legato all'idea di uniformità dell'universo e delle sue leggi, non è ridicibile alla versione dell'atomismo come passività ed inerzia risultata poi vincente, anche se ha anticipato una tendenza del successivo pensiero filosofico-scientifico. In certi temi bruniani si può scorgere un salutare e critico correttivo alle rigidità meccanicistiche della tradizione scientifica moderna: oggi si rivaluta, ad esempio, il ruolo delle analogie qualitative e della complessità del reale come elementi di integrazione ed arricchimento altrettanto necessari del rigore logico e matematico e del controllo empirico analitico.

Questo Convegno, sotto gli auspici del Comitato nazionale per le celebrazioni del IV centenario della morte di Giordano Bruno, è promosso dal Dipartimento di Fisica dell'Università di Roma «La Sapienza», dai Dipartimenti di Fisica e di Filosofia dell'Università di Lecce e dall'Istituto di Fisica Generale Applicata dell'Università di Milano, dal Lessico Intellettuale Europeo, dall'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, dal Centro Internazionale di Studi Bruniani dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, dall'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, dall'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze, dal Warburg Institute di Londra e dal Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte di Berlino, oltre che da varie società scientifiche come la Società Italiana di Storia della Scienza, la Società Italiana di Storia della Fisica e dell'Astronomia e la Società Italiana di Logica e Filosofia della Scienza. Esso intende costituire un'occasione di confronto, da varie angolazioni e secondo tagli scientifico-disciplinari diversi, sul contributo effettivo di Bruno alla formazione del pensiero scientifico moderno e sulle prospettive che il suo pensiero offre alla riflessione scientifico-filosofica.

GIORDANO BRUNO E LA SCIENZA NUOVA:  
STORIA E PROSPETTIVE  
(Università di Roma «La Sapienza»)

I<sup>a</sup> Sezione: Arte della memoria e nuove teorie della mente

Lunedì 14 febbraio 2000

C. Vasoli (Firenze): Relazione introduttiva

J. R. Armogathe (EPdHE, Paris): *L'ars memoriae* di Bruno

P. Rossi (Firenze): Memoria e magia: agire sulle cose e agire sulle persone

S. Clucas (London): *De imaginum compositione* and mnemotechnics

L. Bolzoni (Scuola Normale di Pisa): Arte della memoria e tecniche di scrittura

H. Gatti (Università di Roma «La Sapienza»): I linguaggi molteplici della nuova scienza nel pensiero di G. Bruno

A. Oliverio (Università di Roma «La Sapienza»): Il ruolo della memoria nelle odierne teorie della mente

II<sup>a</sup> Sezione: L'idea di natura e la nuova cosmologia

Martedì 15 febbraio 2000

- E. Canone (Lessico Intellettuale Europeo): Archetipo, ente e sostanza negli scritti di Bruno  
J. Seidengart (Reims): L'infinitisation de l'Univers et les propriétés de l'espace cosmique chez G. Bruno  
D. Knox (London): How Bruno used Ficino's cosmology  
F. Bacchelli (Bologna): Bruno e la cosmologia di Palingenio  
V. Cappelletti (Roma): Ammirazione e dubbi di fronte all'infinito bruniano  
A. Masani (Torino): Dall'infinito bruniano alla problematica del finito nella cosmologia moderna  
S. Bergia (Bologna): Il lungo cammino della cosmologia verso la codificazione del principio cosmologico

III<sup>a</sup> Sezione: La fisica: inerzia e relatività del moto, atomi e vuoto

Mercoledì 16 febbraio 2000

- M.A. Granada (Barcelona): Moti e disposizione dei corpi celesti in G. Bruno  
A. Rossi (Lecce): Bruno, Copernico e Galilei  
E. Giannetto (Pavia): Relatività del moto e del tempo in Bruno  
N. Sciacaluga (Pisa): L'atomismo di Bruno e di Bacon  
F. Giudice (Pavia): La fisica di Bruno e quella di Hobbes: gli atomi e il vuoto  
P. Casini (Roma): Tra scienza esatta e profezia ermetica: un caso storiografico dopo Koyré  
S. Jaki (Princeton): Bruno and the file of geometry

IV<sup>a</sup> Sezione: La fortuna di Bruno nella scienza  
e nella filosofia moderna

Giovedì 17 febbraio 2000

- A. Del Prete (Scuola Normale di Pisa): Presenze bruniane nella Francia del Seicento  
S. Ricci (IISF Napoli): Immagini di Bruno nella scienza e nella filosofia europea tra Settecento e Ottocento  
G. Campioni (Lecce): Temi bruniani nella Germania del Secondo Ottocento  
W. Wildgen (Brema): La filosofia di Bruno come guida ad una semiotica della scienza moderna  
M. Ciliberto (Pisa): Conclusioni

ARCANGELO ROSSI

## COLLOQUE PARIS

## MONDES, FORMES ET SOCIÉTÉ SELON GIORDANO BRUNO

Dates: du jeudi 23 au samedi 25 mars 2000

Le colloque intitulé «Mondes, formes et société selon Giordano Bruno» analysera les principaux aspects de la pensée de Bruno, en tenant compte des nouvelles perspectives dégagées par la recherche actuelle.

Il s'agira de faire une place importante au programme de «philosophie naturelle» qui constitue l'aspect le plus important de la pensée de Bruno: dans ce cadre, le colloque abordera aussi bien l'aspect «métaphysique» de son œuvre que ses développements cosmologiques ou mathématiques qui ouvrent les perspectives d'une nouvelle théorie de la nature, des mondes et des formes. Il s'agira de tenter de préciser le sens du «naturalisme renaissant» de Bruno, étiquette souvent attribuée et rarement explicitée.

Le colloque insistera également sur les thèmes théologico-politiques, présents dans l'œuvre de Bruno, qui, ces dernières années, ont été l'objet d'une attention particulière. Il s'agira ainsi de mettre en avant les enjeux à la fois politiques et religieux du «naturalisme» de Giordano Bruno que l'on tentera d'inscrire dans le cadre plus large de la pensée de la Renaissance et des débats de son temps (Humanisme, Réforme et Contre-Réforme).

Il est à noter que ce colloque sera, à ce jour, le premier organisé en France sur Giordano Bruno.

*Direction*

Tristan Dagron (CNRS- UPRES-A5037- Saint-Etienne)

Pierre-François Moreau (CERPHI- ENS Fontenay)

Hélène Védrine (Université de Paris I)

*Secrétariat*

Tristan Dagron: 95, avenue de Villiers, 75017 Paris (Tél: 01 42 12 00 06; e-mail: tsdag@club-internet.fr)

*Institutions associées au colloque:*

- Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne
- Ecole Normale Supérieure de Fontenay/Saint-Cloud
- CNRS
- Institut culturel italien
- Comitato nazionale per le celebrazioni del Centenario della morte di G. Bruno

*Liste des interventions prévues*

M. Boenke (Munich) - La place de Bruno dans la philosophie de l'identité de Schelling

- M. Cacciari (Venise) - sous réserve  
 J.-P. Cavaillé (Toulouse) - Religion, politique et dissimulation  
 M. Ciliberto (Florence) - Magie et politique dans les dernières œuvres de Bruno  
 M.-D. Couzinet (Paris) - Bruno et Bodin  
 T. Dagron (Paris) - L'idée d'un système des sciences spéculatives chez Bruno  
 A. Del Prete (Pise) - La physique de la pluralité des mondes  
 M. Granada (Barcelone) - La conception brunienne des *semina rerum*: la théorie de la génération humaine et ses conséquences  
 L. Hersant (Paris) - Bruno et la tradition platonicienne  
 A. Ingegno (Florence) - La philosophie italienne entre Réforme et Contre-Réforme  
 B. Levergeois (Paris) - *Le bain de Diane* ou deux lignes de fureurs: Bruno-Klossowski  
 S. Otto (Munich) - Figures naturelles et imagination. Sémiotique et sémantique de l'image dans les *Fureurs héroïques*  
 A. Perfetti (Florence) - Mort, changement et matière chez Giordano Bruno  
 B. Pinchard (Tours) - Ontologie et poétique de l'infini  
 R. Schicker (Munich) - Ontologie et argumentation chez Bruno  
 J. Seidengart (Reims) - Bruno et l'infini  
 R. Sturlese (Pise) - Le concept de monade chez Giordano Bruno  
 S. Ricci (Naples) - Giordano Bruno et la crise européenne de la Renaissance  
 H. Védrine (Paris) - L'éternité selon Giordano Bruno

TRISTAN DAGRON

\* \* \*

## GIORDANO BRUNO: PHILOSOPHER OF THE RENAISSANCE

An international Conference to commemorate  
 the four hundredth anniversary of his death at the stake

The British Society for the History of Philosophy, in collaboration with the Department of Science and Technology and the Centre for Italian Studies of University College London, with the Dipartimento di ricerche storico-filosofiche e pedagogiche dell'Università di Roma «La Sapienza», with the Centro Internazionale di Studi Bruniani (sponsored by the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), and with the Comitato Nazionale per le celebrazioni del IV centenario della morte di Giordano Bruno organizes an in-

ternational Conference, to be held at University College London, 15-16 June, 2000.

The Conference will be preceded by an inaugural meeting to be held at the Istituto Italiano di Cultura, Belgrave Square (to be confirmed), on Wednesday, June 14<sup>th</sup>. The proceedings will be introduced by Tullio Gregory, Università di Roma «La Sapienza», and by a lecture by Giovanni Aquilecchia, University of London (President, Centro Internazionale di Studi Bruniani) on *Giordano Bruno as Renaissance Philosopher*.

Provisional Programme of Conference Speakers:

Constance Blackwell (Foundation for Intellectual History): *Bruno in the German Histories of Philosophy from Brucker to Hegel*; Stuart Brown (Open University): *Monadology in Bruno and the young Leibniz*; Eugenio Canone (Lessico Intellettuale Europeo): *Mitologia e mondo simbolico in Bruno*; Michele Ciliberto (President, Comitato Nazionale per le celebrazioni del IV centenario della morte di Giordano Bruno): subject to be announced; Stephen Clucas (Birbeck College London): *'Perfecte agit ars, cum naturae agenti connectitur': problems of disciplinary definition in Bruno's 'ars memorativa'*; Karen De Léon Jones (CNRS Paris): *Moses the Philosopher: Biblical Authority in the Italian Dialogues*; Marta Fattori (Università di Roma «La Sapienza»): *Bruno and Alessandro Citolini*; Mordechai Feingold (Virginia Polytechnic Institute): *Has Giordano Bruno been in Oxford?*; Maurice Finocchiaro (University of Nevada, Las Vegas): *Bruno and Galileo*; Hilary Gatti (University of Rome «La Sapienza»): *Bruno and the Protestant Ethic*; Andrew Gregory (University College London): *Magic in Bruno's Science*; Sarah Hutten (President, BSHP, Hertfordshire University): *Bruno and the Cambridge Platonists*; Dilwyn Knox (University College London): *Bruno's Pythagorean Dyads in 'La cena de le ceneri'*; Ramon Mendoza (Florida International University): *Metempsychosis in Bruno's Nova Philosophia*; Nuccio Ordine (University of Calabria): subject to be announced; Letizia Panizza (Royal Holloway College London): subject to be announced; Sandra Plastina (University of Calabria): *Bruno and Nicholas Hill: the New Cosmology in the 'Philosophia epicurea'*; Piyo Rattansi (University College London): *Bruno, Lull and Paracelsus*; Ingrid Rowland (University of Chicago): *Bruno and Neapolitan Neo-platonism*; Leen Spruit (University of Rome «La Sapienza»): *Bruno and Astrology*; Hélène Vedrine (University of Paris I, Sorbonne-Panthéon): *Ombre et lumière chez Giordano Bruno*.

For information contact Hilary Gatti, Dipartimento di ricerche storico-filosofiche e pedagogiche, Università di Roma «La Sapienza», Villa Mirafiori, via Carlo Fea 2, 00161 ROMA. Fax: +39.06.49917303. E-mail: hgatti@sensible.it

HILARY GATTI

## INIZIATIVE DEL COMITATO NAZIONALE PER LE CELEBRAZIONI DEL IV CENTENARIO DELLA MORTE DI GIORDANO BRUNO

Nella programmazione dei propri lavori, il Comitato Nazionale per le celebrazioni del IV centenario della morte di Giordano Bruno ha preso le mosse da un convincimento fondamentale: Bruno non è solamente un 'filosofo' nel senso specifico del termine. È questo, ma anche assai di più: nella sua figura si sono concentrati in un nesso a volte inestricabile mito leggenda storia, anche per i caratteri eccezionali della sua vita e della sua morte sul rogo. Bruno, per intendersi, non è né Ficino, né Pico, né Pomponazzi: al contrario, è una figura nella quale si intreccia una pluralità di fini, dei quali occorre tener conto proprio in un'occasione come quella del centenario della morte. Basta pensare a ciò che il Nolano ha rappresentato nella coscienza etico-politica italiana, anche popolare, del secondo Ottocento per rendersi conto di questo.

Naturalmente, quando si propongono iniziative per Bruno, occorre pure tener presente un altro tratto proprio dell'esperienza bruniana, del suo connotarsi in termini schiettamente europei. Italiano, anzi «napolitano nato sotto più benigno cielo», girò attraverso le principali città dell'Europa, da Ginevra a Londra, da Francoforte a Wittenberg, da Parigi a Praga, frequentando ambienti intellettuali e politici di primissimo piano, a cominciare dalle corti di Enrico III, di Elisabetta e di Rodolfo II d'Asburgo. Della complessità di questa esperienza occorre oggi dar conto in maniera più adeguata, svolgendo ricerche specifiche nelle città della *peregrinatio* bruniana. È un fatto, del resto: dopo le importanti ricerche di Spampanato e più recentemente di Luigi Firpo, non sono state fatte indagini specifiche in questa direzione: restano ancora da chiarire – ed è un punto essenziale – i rapporti di Bruno con l'ambiente oxoniense e londinese, fra il 1583 e il 1585; con la cultura tedesca, in modo specifico con quella wittenberghese. Così come aspettano di essere meglio indagati i mesi di soggiorno a Praga e a Francoforte, a non voler dire dello stesso periodo veneziano. Bruno è un filosofo del quale si è molto parlato e scritto, senza tuttavia studiarlo nei modi e nelle forme convenienti a una esperienza eccezionale come la sua.

Bruno pensatore europeo, dunque, ma – si è subito precisato – sempre e intimamente legato all'Italia, a Napoli, alla cultura italiana, che amò contrapporre a quella dei barbari inglesi. Anche su questo terreno è necessario dunque avviare ricerche specifiche, tenendo anche conto che su aspetti essenziali della sua formazione l'indagine procede ancora a rilento, a cominciare dalla identificazione dei maestri con cui si venne formando nello Studio della città di Napoli, la quale deve essere dunque – anche per questi motivi – uno dei punti di riferimento essenziali delle attività del Comitato.

Si tratta, in sintesi, di tenere insieme molti fili, cominciando natural-

mente da quello di carattere strettamente scientifico. Il problema fondamentale che si pone a questo livello è quello di mettere mano a una nuova edizione critica delle opere latine di Bruno, compito che occuperà naturalmente molti anni, ma al quale bisogna cominciare a pensare. L'edizione nazionale promossa fra il 1879 e il 1891, pur estremamente meritoria ed eccezionale per il tempo in cui venne fatta, mostra, infatti, oggi limiti evidenti sul piano propriamente ecdotico. Di qui appunto la necessità di una nuova edizione, che prenda le mosse in primo luogo dai testi che appaiono più discutibili nell'edizione nazionale, cioè da quelli raccolti nel III volume (le così dette «Opere magiche», stampate per la prima volta nel 1891: *Lampas triginta statuarum*, *De magia mathematica*, *De magia*, *Theses de magia*, *De rerum principiis*, *De vinculis in genere*, *Medicina Lulliana*). Tenendo conto anche dei lavori già avviati (in modo particolare, delle ricerche in avanzato stato di elaborazione presso l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento), il Comitato nazionale intende subito mettere in cantiere una nuova edizione critica di queste opere, con traduzione e commento, da pubblicare entro il 1999, per i tipi dell'Editore Adelphi (si tratta, nel caso delle opere magiche, di un volume di circa 1800 pagine). In seconda istanza, il Comitato si propone di promuovere la pubblicazione di una nuova edizione critica delle opere mnemotecniche (*De umbris idearum* – del quale l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento ha già per altro l'edizione critica –, *Cantus Circaeus*, *Sigillus sigillorum*, *De imaginum compositione*), la cui pubblicazione può essere prevista per la fine del 2000. In stretta connessione con questo lavoro, è stato programmato, in collaborazione con il Centro informatico della Scuola Normale Superiore di Pisa, un Cd-rom dedicato alla «biblioteca ideale di Giordano Bruno», cioè alla costituzione di un vero e proprio archivio delle fonti bruniane. Come è noto, il Nolano padroneggia una vastissima quantità di fonti, che cita a volte in modo esplicito, a volte implicitamente, spesso a memoria, con modificazioni linguistiche e concettuali coerenti al discorso che egli intende fare. Non esistono tuttavia ricerche specifiche su questo delicatissimo terreno, a meno che non si voglia fare riferimento alle indagini, anche in questo caso pionieristiche, di Felice Tocco, che ha studiato le fonti antiche e medievali di Bruno.

In questo ambito di ricerche sono state poi programmate altre iniziative di notevole rilievo per gli studi bruniani:

- a) un aggiornamento e un completamento della Bibliografia Firpo-Salvestrini;
- b) una nuova edizione dei documenti della vita;
- c) un completamento della storia della fortuna di Bruno dal 1750 fino ai nostri anni.

Accanto a queste opere, è stata, infine, varata, in collaborazione con il Lessico Intellettuale Europeo, la ristampa anastatica di tutte le prime stampe delle opere volgari di Bruno, strumento particolarmente prezioso data la difficile reperibilità degli esemplari bruniani.

Ma, come si è detto, le iniziative di carattere strettamente scientifico non esauriscono il campo dei programmi indispensabili per celebrare in modo adeguato il centenario bruniano. È parso dunque opportuno promuovere iniziative indirizzate anche ad un pubblico più largo, in primo luogo una mostra sulla vita e sull'opera di Giordano Bruno, da allestire presso la Biblioteca Casanatense di Roma. In stretto collegamento con la mostra è stato anche previsto un secondo Cd-rom – anch'esso in collaborazione con il Centro informatico della Scuola Normale di Pisa – destinato a illustrare i percorsi intellettuali e biografici del Nolano nell'ambito della società europea del secondo Cinquecento, la quale, attraverso il prisma dell'esperienza di Bruno, potrà essere ampiamente e largamente rivisitata in modi originali. A questo fine sono stati anche contattati gli Istituti italiani di cultura di Londra, Parigi, Francoforte, Berlino e Praga.

Un centenario come questo richiede anche dei momenti pubblici di confronto e di discussione sul pensiero e sull'opera di Bruno. Si è perciò ritenuto utile organizzare un Convegno internazionale di studi sul pensiero di Bruno, e si è pensato di tenerlo fra Nola e Napoli, nella seconda metà del 2000, sia per fare un bilancio del lavoro svolto, sia per delineare le prospettive di ricerca nell'ambito degli studi bruniani di fronte al nuovo secolo che si apre.

Riepilogando, il Comitato nazionale per le onoranze a Giordano Bruno nel IV centenario della morte, ha promosso le seguenti iniziative:

1. Una nuova edizione critica del III volume degli *Opera latine conscripta* di Giordano Bruno (Opere magiche: *Lampas triginta statuarum*, *De magia mathematica*, *De magia*, *Theses de magia*, *De rerum principiis*, *De vinculis in genere*, *Medicina Lulliana*), con traduzione a fronte, da pubblicare entro il 1999 per i tipi dell'Editore Adelphi, a cura di Simonetta Bassi, Elisabetta Scapparone e Nicoletta Tirinnanzi.

2. Una nuova edizione critica, con traduzione a fronte, delle opere mnemotecniche di Giordano Bruno (*De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*, *Sigillus sigillorum*, *De imaginum compositione*), da pubblicare entro la fine del 2000.

3. Una nuova edizione dei *Documenti* della vita di Bruno, a cura di Eugenio Canone.

4. L'aggiornamento e completamento (1951-2000) della *Bibliografia di Giordano Bruno* redatta da Salvestrini e Firpo, a cura di Monica Fintoni.

5. Il completamento della storia della fortuna di Bruno dal 1750 fino ai nostri anni, a cura di Saverio Ricci.

6. Un volume dedicato alla iconografia bruniana, a cura di Mino Gabriele, con la collaborazione di Christoph Lüthy.

7. La ristampa anastatica, realizzata in collaborazione con il Lessico In-



tellettuale Europeo e l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, di tutte le prime stampe delle opere volgari di Bruno.

8. La realizzazione, in collaborazione con il Centro Informatico della Scuola Normale Superiore di Pisa, di un Cd-rom dedicato alla «biblioteca ideale» di Giordano Bruno, e, quindi, alla costituzione di un vero e proprio 'archivio' delle fonti bruniane.

9. La realizzazione, in collaborazione con il Centro Informatico della Scuola Normale Superiore di Pisa, di un Cd-rom che presenti i percorsi biografici ed intellettuali del Nolano nell'ambito della società europea del secondo Cinquecento, con particolare attenzione ai momenti ed ai caratteri della sua lunga *peregrinatio* europea.

10. L'allestimento di una mostra bibliografica da tenersi nella prima metà del 2000 presso la Biblioteca Casanatense di Roma.

11. L'organizzazione di un convegno conclusivo delle iniziative, da tenersi a Napoli nel settembre-ottobre 2000.

L'inaugurazione delle Celebrazioni bruniane per il IV centenario avrà luogo a Nola il 17 febbraio 2000, con una giornata di studi patrocinata dal Comitato.

MICHELE CILIBERTO

Presidente del Comitato Nazionale per le celebrazioni  
del IV centenario della morte di Giordano Bruno

## IL CD-ROM DI GIORDANO BRUNO DELL'EDITRICE *BIBLIA*

Gli *Opera omnia* di Giordano Bruno costituiscono il primo CD-ROM uscito nella collana «Philosophica» dell'editrice *Biblia* di Milano. Dopo il CD-ROM dedicato a Bruno nella collana sono annunciati come imminenti CD-ROM delle opere complete di Giovanni Pico della Mirandola e di Niccolò Machiavelli. Per quanto riguarda la filosofia del Rinascimento, la programmazione della collana comprende, tra l'altro, edizioni elettroniche delle opere di Marsilio Ficino, di Pietro Pomponazzi e di Tommaso Campanella, in collaborazione con l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.

Il principio editoriale della collana è la pubblicazione del corpus completo degli scritti di singoli autori della tradizione filosofica in formato elettronico secondo le edizioni più accreditate e normalmente utilizzate nell'attività di studio e di ricerca. I testi, che sono riprodotti in lingua originale, vengono inoltre affiancati dalla pubblicazione di strumenti di ricerca, documenti biografici, studi critici di difficile reperibilità e di particolare importanza. Sono inoltre previsti aggiornamenti periodici dei CD-ROM con l'aggiunta di nuova documentazione e di opzioni che si propongono, per quanto possibile, di tenere conto delle osservazioni e della pratica degli utenti.

Il software di ricerca di queste edizioni è *Folio Views* nella versione 4.1.1, che viene utilizzato non di rado per edizioni di testi filosofici (come nella collana statunitense dei *Past Masters*, nell'edizione De Gruyter delle opere di Nietzsche e altri ancora) e che presenta caratteristiche peculiari. In *Folio Views* il testo si presenta in forma molto simile a quella di un Word processor con una barra laterale che permette la navigazione all'interno del testo visualizzato (con una struttura simile al 'layout di lettura' di Word per Windows). Le opzioni di ricerca del testo si presentano notevolmente articolate. Sono previste le ricerche per stringhe con maschere e caratteri di troncamento, l'utilizzo degli operatori booleani, operatori di prossimità, la ricerca per famiglie di termini, le ricerche per livello di stile (un certo termine solo quando appare nel titolo, ad es.), per lingua e per forma espositiva (poesia/prosa). Durante ogni ricerca il programma presenta la lista di tutti i termini presenti nel corpus che si sta consultando, dando una risposta immediata in un apposito quadrante del numero di frasi che corrispondono all'impostazione della ricerca. L'esito della ricerca viene quindi visualizzato in diversi modi: facendo apparire il termine in un contesto di un certo numero di termini che lo precedono e lo seguono (numero che può essere scelto) o facendo apparire le frasi complete in cui viene fatto uso di un certo termine e il numero delle frasi presenti in ogni opera dell'autore che si sta consultando. È possibile chiedere un ordinamento dei passi selezionati in ordine cronologico o in ordine di rilevanza (in base alla frequenza del termine ricercato).

La caratteristica più interessante ed innovativa del software è tuttavia

costituita dalla possibilità di creare un 'file di lavoro'. È cioè possibile creare una copia del corpus testuale che può essere corretto e riscritto come un qualsiasi altro testo senza tuttavia modificare il file originario. Si possono quindi inserire annotazioni, appunti e segnalibri in qualsiasi punto e liberamente. *Folio* mette a disposizione un'ampia gamma di strumenti di annotazione di un testo che vanno dalla semplice annotazione, all'evidenziazione di brani con colori differenti (in corrispondenza ad es. di diversi concetti), fino alla possibilità di marcare passi o sezioni dello scritto con 'campi' che permettono di effettuare ricerche terminologiche solamente all'interno di tali zone. Ad es., è possibile selezionare tutti i passi in cui Bruno tratta dei filosofi antichi, selezionare inoltre i passi in cui ne parla in modo critico e cercare quando in questi passi viene citato il termine 'Plato' o 'platonius' (cioè plato\*, secondo il termine di troncamento che utilizza *Folio*). Ed è proprio questa possibilità – quella di utilizzare insieme gli strumenti di ricerca del software e gli appunti di studio e di ricerca – che caratterizza i CD-ROM di questa collana, che si apre alla possibilità di utilizzare un CD-ROM, oltre che come uno strumento di consultazione, anche come un flessibile strumento di lavoro.

Il CD-ROM *Opera omnia* di Bruno, a cura di Sandro Mancini e Roberto Bombacigno, per quanto riguarda le opere in volgare del filosofo, riproduce integralmente il testo dell'edizione di G. Gentile dei *Dialoghi italiani* (3a ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze 1958); il *Candelaio* riproduce l'edizione di N. Borsellino apparsa nella raccolta *Commedie italiane del Cinquecento* (Milano 1967). Per quanto riguarda gli scritti latini, si riproducono interamente gli *Opera latine conscripta* (a cura di F. Fiorentino, F. Tocco e altri, Napoli-Firenze 1879-1891). Nel CD-ROM sono anche compresi i due 'dialoghi sconosciuti' e i due testi inediti pubblicati da Aquilecchia. Oltre alle opere bruniane l'edizione riproduce i documenti biografici e i documenti del processo di Bruno, compreso il *Sommario*, con le correzioni e le integrazioni segnalate da Luigi Firpo. L'edizione riproduce inoltre il testo completo degli studi di Tocco sul pensiero bruniano: *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane* (1889) e i due successivi lavori dedicati, rispettivamente, alle 'opere inedite' e alle 'fonti' bruniane. Vengono inoltre riprodotte in forma grafica (in formato Acrobat PDF) l'intera edizione Fiorentino-Tocco delle opere latine nonché l'edizione Lagarde, con l'opportunità di stampa. Il testo comprende tutte le figure dell'edizione latina con la possibilità di effettuare lo zoom in ingrandimento, opzione utile in alcuni casi di diagrammi difficilmente leggibili. Viene riprodotta integralmente anche la *Vita di Giordano Bruno* di V. Spampinato.

La ricerca sul corpus del testo bruniano risulta estremamente rapida, soprattutto se si sceglie di installare i dati su hard disk. Ma certamente l'opzione più interessante è costituita dalla possibilità di intervenire sul testo di Bruno, trasferendo su computer tutti gli appunti e le annotazioni che si affidano generalmente alle note a margine e mantenendo la possibilità di

compiere le ricerche anche sulle proprie annotazioni. Sebbene il software possa essere utilizzato senza particolari difficoltà, le possibilità più interessanti richiedono una lettura della guida che accompagna il software.

Il costo del CD-ROM è di L. 300.000 (iva compresa) per utenti singoli e di L. 800.000 per le istituzioni con la licenza per l'utilizzo in rete. È possibile ordinare il CD via fax (Fax 02 29001013) e via Internet ([www.biblia.it/philosophica](http://www.biblia.it/philosophica)).

L'editrice *Biblia* offre agli studiosi abbonati a «Bruniana & Campanelliana» la possibilità di ordinare, fino al 31.12.1999, il CD-ROM al prezzo speciale di L. 100.000.

E. C.

## PUCCI, BRUNO E CAMPANELLA

Lo spunto di queste improvvisate considerazioni mi viene da due testi di Francesco Pucci che ho rintracciato alcuni mesi fa nell'Archivio dell'Inquisizione e che sto pubblicando.

Il primo dei due testi è un discorso che Pucci indirizzò agli ebrei nel 1591. Fuggito dall'Italia e in conflitto crescente con la Chiesa romana (ma anche con altre chiese che incontrò nel peregrinare attraverso l'Europa), nel 1591 Pucci, dopo aver abiurato a Praga nelle mani del nunzio pontificio, si accingeva a tornare a Roma, sognando un suo rientro nella Chiesa cattolica che sarebbe certamente diventata più tollerante, meno dogmatica, più aperta al dialogo coi fratelli separati e con le altre religioni. Le cose andarono diversamente, visto che fu imprigionato (divise il carcere romano dell'Inquisizione con Bruno e Campanella), fu processato e messo a morte nel 1597 nonostante l'abiura, in quanto eretico relapso, ricaduto cioè nell'eresia, come Enrico IV, che due anni prima era stato invece accolto nuovamente nella Chiesa e nella cristianità come re 'cristianissimo' di Francia.

Nell'estate 1591 Pucci era in Germania nel viaggio da Praga verso Roma, dopo aver deciso di fare una significativa deviazione a Parigi per incontrare Enrico IV. E proprio da Francoforte datava e spediva al cardinale Paolo Camillo Sfondrati, nipote del papa Gregorio XIV, i due discorsi autografi, presentandoli con una breve, ma interessantissima, lettera di accompagnamento. L'argomento del primo dei due testi, in italiano e autografo solo nella data e nella firma, è indicato in un titolo apposto da altra mano rispetto a quella del copista: «Che Navarra ha da fare una riforma nuova del cristianesimo et congregare tutti li Giudei, et gentili in Giudea». Il Navarra era ovviamente Enrico IV, che Pucci intendeva raggiungere in Francia per restare fedele alle rivelazioni che aveva ricevuto direttamente dallo Spirito Santo circa un prossimo rinnovamento radicale della cristianità e della Chiesa, preceduto e determinato da un concilio universale, convocato magari in Francia dal nuovo sovrano. Gli Ebrei erano il simbolo di questa grande riconciliazione religiosa e politica, per questo si rivolgeva a loro con toni suadenti, ma precisando nel contempo che una serie di segni astronomici e rivelazioni, pienamente confermate da una corretta interpretazione dei Testi Sacri (in particolare dell'Apocalisse), lo avevano convinto che nel 1592 o poco dopo avrebbe avuto luogo il grande mutamento, ma anche la fine della diaspora degli ebrei e della loro riconciliazione coi cristiani e con Roma.

Artefice di tutto questo sarà «un gran re che ha volto l'animo ardentemente alla religione et al santo concilio, et è ornato di fede, di fortezza, et di altre virtù molto straordinarie et singolari, se bene è stato, in alcuni punti di religione, male informato». Come preciserà subito, si tratta di «Enrico quarto», nel quale «si vede sembianza non picciola di quel che lo Spirito ci dipigne nella visione di San Giovanni».

Ancor più esplicito era il secondo discorso, interamente autografo e in latino, indirizzato direttamente al papa. In esso, Enrico IV veniva difeso strenuamente dall'accusa di eresia (i suoi errori erano dovuti solo alla sua impossibilità di essere correttamente educato nella fede sin dalla nascita, visto che tutti gli uomini nascono buoni e senza peccato), mentre venivano denunciati con veemenza gli errori del papato, anche nella conduzione degli affari francesi: al papa Gregorio XIV non restava che riconoscere i propri errori e revocare la scomunica fulminata contro il novello «ercole francese» e salvatore della cristianità finalmente riunita e in pace.

In Enrico IV agiva infatti la mano di Dio e in ogni caso la ricomposizione dell'unico ovile universale sarebbe stata possibile grazie ad una dottrina essenziale e ampiamente condivisibile. Un obiettivo da perseguire senza esitazione, ma anche senza tentennamenti e senza farsi troppi scrupoli circa le scelte politiche: una 'ragion di religione' espressa a chiare lettere che non aveva nulla da invidiare alla più realistica 'ragion di Stato' machiavelliana. Del resto le scelte politiche erano del tutto secondarie là dove venivano messi in gioco valori e obiettivi tanto importanti.

Ma, si badi bene, il programma di riunificazione avrebbe avuto luogo senza armate e senza sangue, proprio come nel disegno messo a punto dai difensori del platonismo che nella primavera del 1594 si riuniranno a Roma nella casa di uno dei due nipoti del nuovo papa Clemente VIII, il cardinal Cinzio Aldobrandini, all'interno di una significativa accademia di cose politiche, nata subito dopo l'ingresso di Enrico IV in Parigi, ma anche in concomitanza con la fase finale del processo al filosofo platonico per eccellenza: Francesco Patrizi. Costui era stato chiamato all'Università di Roma dall'amico Clemente VIII non appena eletto papa nel 1592, ma la sua opera *Nova de universis philosophia*, già pubblicata nell'anno precedente, finirà inesorabilmente all'indice nel luglio 1594 nonostante l'amicizia del papa e l'appoggio del cardinal nepote.

Ebbene, dell'accademia politica del cardinale Cinzio Aldobrandini facevano parte, con Patrizi, altri platonici animati da un disegno di riunificazione della cristianità attraverso una teologia semplificata e basata non sulla filosofia di Aristotele (che con San Tommaso e con la nuova scolastica era diventata il supporto dei paladini della lotta armata dell'eresia), bensì su quella di Platone, animata da spirito di persuasione tanto disarmato quanto efficace. Si trattava di personaggi autorevoli che percepivano chiaramente l'importanza del momento; alcuni di loro erano anche apertamente favorevoli alle dottrine di Machiavelli: è il caso di Patrizi, come ha puntualmente dimostrato Cesare Vasoli, ma anche di Goffredo Lomellini, influente membro della curia pontificia, e di Bonifacio Vannozzi, segretario del card. Aldobrandini, poi protonotario apostolico e cardinale, ma soprattutto difensore di Bodin contro Albergati, sostenitore di Patrizi e molto sensibile al realismo di Machiavelli, contro il quale, ovviamente, non esitava a scagliare accuse tanto ridondanti quanto convenzionali. E non basta, Lomellini, insieme con l'autorevole monsignor Minuccio Minucci, era

capo del partito 'navarrista' a Roma, il partito favorevole a Enrico IV.

Siamo di fronte ai soliti intrighi di Curia? Decisamente no. Del resto, proprio Pucci ci conferma quanto forte fosse l'aspettativa del cambiamento atteso nell'anno 1592, l'anno in cui sarà eletto papa il fiorentino Clemente VIII, ben noto per la sua amicizia con Patrizi e per le sue aperture culturali, che, nella corsa al pontificato, aveva sconfitto nientemeno che il capo dell'Inquisizione, il cardinale Santoro. Fu questa una chiara conferma dell'ormai prossimo mutamento, secondo molti. Sicuramente lo fu per Pucci che in quell'agosto 1591 sembra difficile che non abbia incontrato a Francoforte un altro italiano 'eretico errabondo' in procinto di rientrare in Italia, anche se di nascosto e a Venezia: Giordano Bruno.

E se così fu, è bello ipotizzare che i due possano aver parlato degli inequivocabili segni di mutamento, decidendo di agevolarli e di farsi trovare pronti al posto giusto, per strade diverse (in sintonia con la diversità della loro vita e le loro idee), ma passando per due città simboliche: Parigi e Venezia, non a caso sovente alleate contro Roma.

È parimenti degno di nota sottolineare come una parte decisamente consistente della dottrina e del profetismo di Pucci siano passati in Campanella, che mostrerà di aver messo a frutto l'incontro nel carcere romano e che non esiterà a ribadire deferenza e affetto nei confronti dell'eretico fiorentino, e non soltanto nel noto sonetto a lui dedicato. Le tematiche dei due discorsi di Pucci sembrano richiedere ulteriori riflessioni su questo 'incontro'.

ARTEMIO ENZO BALDINI

## IL PROGETTO FICINO DELLA SOCIÉTÉ MARSILE FICIN

Il «Projet Ficino: Marsile Ficino aux Origines de l'Humanisme Européen», espressione di una rete europea di 5 paesi coordinata dalla «Société Marsile Ficino», entra quest'anno nella sua seconda fase di realizzazione (iniziata nel 1997-98 con i convegni di Budapest «Ficino and Central Europe», Vienna «Ficino und die Hypnotheorie der Renaissance» e Prato «I Bardi e l'Accademia della Crusca: letteratura, poesia, musica tra Umanesimo e Rinascimento dopo Ficino»). Tre importanti convegni internazionali a Londra, Tours e Firenze, ed una mostra fiorentina, coincideranno con il quinto centenario della morte del filosofo fiorentino (1° ottobre 1499). Questa iniziativa nasce dalla volontà di coordinare e rilanciare in Europa, e specialmente in Francia, gli studi sul Quattrocento filosofico e in particolare sul Ficino, creando cooperazioni stabili e progetti di ricerca comuni grazie a una rete internazionale, formata da istituti, centri, singoli studiosi, impegnati in ricerche sul neoplatonismo rinascimentale, sull'ermetismo, sulla «prisca theologia», con un'attenzione particolare alle fonti antiche e alla fortuna del pensiero ficiniano, delle sue opere originali, delle sue traduzioni e dei suoi commenti. Si intende inoltre indicare e approfondire nuovi campi di ricerca e in particolare, muovendo dallo studio dei manoscritti e degli incunaboli ficiniani, tornare a pubblicare e rendere disponibili anche in traduzione i testi di Ficino, per massima parte difficilmente accessibili.

La «Société Marsile Ficino», presieduta da Stéphane Toussaint e da Sebastiano Gentile, e affiancata da un Comitato Internazionale sotto la presidenza onoraria di Eugenio Garin, ha la sua sede sociale presso l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, a Parigi, prestigioso istituto superiore in cui ogni anno vengono organizzati incontri ficiniani in collaborazione con il Centre des Études Anciennes, l'École Pratique des Hautes Études, il Centre d'Études des Religions du Livre e il Centre National de la Recherche Scientifique, Ura 152 e Umr 6576. Vi sono già stati due incontri sui rapporti di Ficino con l'Antichità, «Marsile Ficino et la Doctrine des Anciens» (29 novembre 1997 e 27-28 novembre 1998). Ricordiamo che la «rue d'Ulm», come viene chiamata in Francia, ospita una biblioteca ricca di 550.000 volumi, tra cui edizioni antiche e rare (anche di Ficino e di Pico), un fondo cospicuo di testi filosofici antichi e moderni, e molte collane di riviste umanistiche. Tra gli istituti parigini regolarmente impegnati nel Progetto Ficino spicca la Bibliothèque nationale de France, Tolbiac, la cui nuovissima sede ha offerto il suo auditorium per l'incontro «Mythologie des Lettres: le monde de Marsile Ficino et l'image du Livre à la Renaissance» (8 gennaio 1999).

Fuori di Francia hanno aderito al Progetto Ficino il «Centro Bardi» di Vernio (provincia di Prato) e il «Schwerpunkt Renaissance» della Akademie der Bildenden Künste (Wien). Un posto d'onore spetta all'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, di Firenze, il cui Presidente Michele Ci-



liberto ha voluto dare un contributo essenziale con il convegno «Marsilio Ficino tra storia e testi» dal 1 al 3 ottobre 1999 (programma in elaborazione). Così pure la Bibliotheca Philosophica Hermetica di Amsterdam: il suo Direttore Frans Janssen ed il suo bibliotecario, Carlos Gilly, assieme a S. Gentile e alla direttrice della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, Franca Arduini, organizzeranno un'importante mostra su «Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto» (ottobre-dicembre 1999) ospitata presso la Laurenziana.

Da parte loro i colleghi inglesi della Société Ficin, e cioè la Society for Renaissance Studies e la London School of Economics, terranno un convegno ficiniano a Londra, i 25 e 26 giugno prossimo: «Marsilio Ficino, his sources, his circle, his legacy» i cui partecipanti saranno: M.J.B Allen (Opening address: life as a dead Platonist), C. Salaman (Hermes and Plotinus: authentic echoes of Egypt in Ficino?), S. Gentile (Ficino's library), J. Hankins (The tradition of *pia philosophia*), A. Field (The Platonic Academy of Florence), J. Monfasani (Ficino's position in the Plato-Aristotle controversy), A. Levy (Ficino, Augustine and the Pagans), M. Idel (*Prisca Theologia*: Ficino, Pico and their Jewish contemporaries), S. Toussaint (Ficino, Mercurius and the Celestial Arts), J. Kraye (The impact of Ficino on Renaissance Philosophy), D. Lackner (Ficino and the camaldolese order), V. Rees (Ficino's advice to Princes), M. Reeves, A. Collins (Egidio da Viterbo the Ancient World and Mythology), F. Ames-Lewis (Neoplatonism and the visual arts), S. Hutton (Ficino and the Cambridge Platonists), S. Cuculas (Ficino and the poetry of George Chapman), A. Voss (*Orpheus redivivus*, the musical magic of Ficino).

Infine il Centre d'Études Supérieures de la Renaissance di Tours, celebrerà dal 7 al 10 luglio 1999, a Tours, il suo XLII Congrès International d'Études Humanistes sotto la direzione di Stéphane Toussaint, con i seguenti relatori: M. Fumaroli (Le *De Triplici Vita*: un genre de vie pour la République des Lettres), C. Vasoli (Ficino e la Francia), S. Gentile (Ficino tra Platone e Lucrezio), P. Laurens (Le *De Amore* di M. Ficino), F. Zini (Ficin et Politien: les deux dialectiques), V. Rees (Ficin et ses Princes), F. La Brascia (La lettre de Ficin à Landino sur le *Commentaire* di *Dante*), J-C Margolin (La notion de raptus chez Ficin et Bovelles); P. R. Blum (La religione di Ficino), G. Fioravanti (M. Ficino e Alberto Magno), C. Celenza (Pythagoras's presence in Ficino's philosophy), E. Rudolph (Ficino platoniker oder neuplatoniker?), T. Leinkauf (*Mens und intellectus* bei Ficino), T. Dagron (Ficin et la problématique platonicienne de la matière), Ph. Morel (M. Ficin et la fonction talismanique des images), P. Castelli (Pillole di luce: erbe e pietre nell'opera di Ficino), E. von Samsonow (Architecture et écriture dans la mnémotechnique de la Renaissance à partir de Ficin), A. Fogarty (Yeats and Ficino's influence), T. Katinis (Il ruolo dell'immaginazione in contesti ficiniani).

Per favorire gli scambi tra gli studiosi, la Société Ficin promuoverà un bollettino bibliografico e una rivista annuale, *Accademia* (direttore della

pubblicazione S. Toussaint, direttore scientifico S. Gentile, comitato scientifico composto da M. Fumaroli, E. von Samsonow, M. Idel, F. Janssen, M.J.B. Allen, M. Y. Perrin, Ph. Hoffmann). Il primo numero della rivista ospiterà gli articoli di A. Rabassini («Proclus et Ficin. Remarques sur le *Commentaire à la République*») e di B. Tambrun-Krasker («M. Ficin et le *Commentaire de Pléthon sur les Oracles Chaldaïques*»), accanto agli atti del Symposium organizzato il 25-26 maggio 1998 presso l'Akademie der Bildenden Künste di Vienna, «Ficino und die Hypnotheorie der Renaissance».

Più ampie informazioni sui convegni e sulle modalità di adesione si possono avere visitando il sito [http: // www.prismanet.com/ficino](http://www.prismanet.com/ficino), o scrivendo a S. Toussaint (o S. Gentile), «Progetto Ficino», Istituto di Studi sul Rinascimento, Firenze 50123, oppure a S. Toussaint, «Société Marsile Ficin», auprès du C.E.A., École Normale Supérieure, 45 rue d'Ulm, 75230 cedex 05 Paris, France.

STÉPHANE TOUSSAINT

L. Bianchi, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Bibliopolis, Napoli 1996, 306 pp.

In questo volume Lorenzo Bianchi affronta uno dei momenti cruciali della storia del pensiero moderno, la genesi 'rinascimentale' del libertinismo erudito francese, scegliendo come filo conduttore della sua analisi la figura di Gabriel Naudé. Medico, filosofo, bibliotecario, erudito, Naudé porterà a termine infatti una sistematica opera di mediazione tra tradizione rinascimentale (soprattutto italiana) e le punte più eterodosse del libertinismo del *Grand Siècle*. Concentrandosi soprattutto sulla riscoperta del pensiero di Cardano (di cui per primo ipotizzerà la necessità di realizzare un'edizione completa delle opere), Naudé ricavò infatti dal suo soggiorno in Italia, e soprattutto dalla sua permanenza nel fertile ambiente culturale della Roma barberiniana, non solo il superficiale ritratto stereotipo del «*pais de fourberie et de superstition*» (che tanto piacerà ai suoi compatrioti del secolo futuro, da de Brosse a Voltaire), ma anche e soprattutto quello di una grande civiltà culturale in grado di gareggiare con la stessa Francia di Mersenne, Descartes, Gassendi nello studio politico e morale dell'uomo.

Di questa cultura italiana, apprezzata al punto da essere considerata nella *Bibliografia politica* la linfa vitale che ha assicurato la qualifica di *modernes* ad autori come Montaigne e Charron, Naudé si farà diffusore instancabile nel suo paese con la pubblicazione dei testi di Nifo, Cardano, Campanella. Sarà poi proprio a partire da queste opere che il libertinismo francese si interrogherà in maniera originale, come il volume di Bianchi mette in luce, sulle più urgenti questioni politiche e filosofiche del suo tempo: dall'attenzione per il ruolo svolto dalla religione nella nascita e nella durata degli Stati, al rifiuto – in nome della ragione naturale – di ogni indebita commistione tra filosofia e teologia, fino alla denuncia della falsità di ogni pratica magica o pseudoscientifica come l'alchimia.

EUGENIO DI RIENZO



G. Naudé, *Bibliografia politica*, a cura di D. Bosco, Bulzoni Editore, Roma 1997.

Testo poco frequentato ma non certo 'minore', la *Bibliografia politica* (1633) evidenzia immediatamente e fin dal titolo quell'interesse per temi e problemi legati all'arte del governo che è una costante dell'opera di Naudé. Dal giovanile *Marfore* (1620), dove il fiorire di libelli veniva denunciato come pericoloso per la monarchia, fino al *Mascurat* (1649), nel quale si di-

fendono Mazzarino e l'unità della monarchia contro gli attacchi della Fronda, Naudé ha infatti legato alla politica una consistente parte della sua produzione. Comunque, e malgrado l'importanza che essa assume nella letteratura politica del XVII secolo, la *Bibliographia politica* è un'opera a cui la critica più recente non ha sempre saputo accordare l'attenzione che merita, per soffermarsi piuttosto su di uno scritto per taluni aspetti più radicale e eccentrico quale le *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639). Composta a Cervia, dove Naudé si trovava al seguito del cardinale Guidi di Bagno, e pubblicata a Venezia nel 1633, la *Bibliographia politica* appartiene a tutti gli effetti alla grande produzione naudeana degli anni trenta. Dedicata all'amico J. Gaffarel, teologo e orientista che era a Venezia al seguito di G. Coignet de la Thuillerie, ambasciatore francese presso la Serenissima, l'opera intende fornire, su richiesta dello stesso Gaffarel, «i nomi, o piuttosto l'economia» di coloro che possano risultare «utili al disegno di studiare, come si deve e con metodo, la politica» (p. 99). Ma quello che poteva rivelarsi un testo d'occasione o una semplice rassegna bibliografica si trasforma in uno strumento di studio e di consultazione per più versi unico, capace di rendere conto delle letture e della cultura politica di un uomo di corte europeo della prima metà del XVII secolo. In tal modo questo libretto di non molte pagine e di agile utilizzazione diventa una sorta di manuale della politica che viene letto e interrogato nel corso di tutto il XVII secolo.

Le pagine della *Bibliographia* evidenziano quel nesso tra morale, economia, storia, religione e politica che Naudé coglie in un panorama di opere che dall'antichità giunge fino al XVII secolo, passando per pensatori moderni quali Machiavelli, Moro, Bodin, Grozio, Lipsio o Campanella. Questo scritto diventa allora una vera e propria «biblioteca politica» ad uso dei politici e degli uomini di corte e trasmette quell'attenzione per i libri, il loro ordine e la loro organizzazione che già avevano portato Naudé a pubblicare un classico della «biblioteconomia» quale l'*Advis pour dresser une Bibliothèque* (Parigi 1627). All'interno della *Bibliographia* occupano poi uno spazio del tutto particolare sia testi e autori legati alla 'ragion di stato', sia scritti composti per l'istruzione di ministri e cortigiani, di ambasciatori e segretari, con un'attenzione per quel tema del disciplinamento dei comportamenti sociali a cui Naudé dedicherà una costante riflessione. Il motivo del governo e della direzione politica si lega qui indissolubilmente con quello della virtù e del controllo di se stessi per fondersi in un elemento centrale per l'educazione politica del principe e dell'uomo di corte: la capacità di condursi nel mondo e di autogovernarsi. Emerge dalla fitta trama della *Bibliographia politica* quel tema prudenziale che verrà esplicitamente enunciato fin nel titolo stesso nelle edizioni tedesche e olandesi del 1641 e del 1642 dove, di seguito a «Bibliographia politica», si può leggere: «in qua plerique omnes ad civilem prudentiam scriptores qua recensentur, qua diiudicantur». Se il tema della prudenza civile spicca allora immediatamente nelle riedizioni della *Bibliographia*, esso è anche il motivo condut-

tore che con più forza unifica le pagine di questo scritto che, nel suo presentarsi come un'opera bibliografica ma insieme anche come una ricostruzione storica, contribuisce in prima età moderna alla fondazione di una nuova teoria politica, formalizzandone orientamenti problematici e prospettive culturali e ricostruendone insieme la tradizione disciplinare. Entro questa prospettiva, allora, la *Bibliographia politica* risulta momento necessario che precede nell'itinerario naudeano le *Considérations politiques*: ciò che nell'opera del 1633 rispondeva a un'esigenza di bilancio storico e bibliografico si trasforma, nello scritto del 1639, in una autonoma e spregiudicata analisi dei 'coups d'Etat', ove la categoria di prudenza viene ripresa e riattivata entro un inedito modello di azione politica.

Utile e importante risulta allora la riproposta della *Bibliographia politica* in traduzione italiana e con testo a fronte che Domenico Bosco ha ora curato con una ampia introduzione («I libri della politica», pp. 13-68), in quanto rende disponibile uno scritto mai più riedito dopo il XVIII secolo, se si esclude la riproduzione anastatica della prima edizione veneziana ripubblicata a Torino dalla Bottega d'Erasmus nel 1961, ma ormai irripetibile da molti anni. Bosco ripubblica il testo latino dell'edizione di Leida del 1642 (Lugduni Batavorum, ex officina Ioan. Maire, 1642), che suddivide in paragrafi e che fa precedere, per comodità del lettore, da un sommario analitico ripreso dall'edizione di Lipsia del 1712 curata dal Gladow, e fa seguire da una «tavola degli autori» stabilita «secondo l'ordine delle materie trattate», originariamente pubblicata in chiusura dell'edizione francese della *Bibliographia* curata da Charles Challine (*La Bibliographie politique du Sr. Naudé. Contenant les livres et la methode necessaires à estudier la Politique... Le tout traduit du Latin en François*, A Paris, chez la vesve de Guillaume Pelé, 1642).

La traduzione è riuscita a rendere in un italiano scorrevole – che ricorre a un'utile frammentazione del lungo periodare naudeano – il latino sovraccarico e a tratti pesante dell'originale, dove abbondano lunghe frasi subordinate e un'aggettivazione ridondante e barocca. Il pregio precipuo del volume consiste comunque nell'avere corredato la traduzione di un ricco apparato critico che identifica autori e opere ricordati nella *Bibliographia*. Si tratta di un lavoro non semplice e a tratti impervio che riesce a ridare identità e consistenza a un'ampia gamma di personaggi e di testi – sia 'classici' sia 'minori' – a cui sovente Naudé si riferisce per il tramite di una prosa ellittica e allusiva. Così, e per fare un unico esempio, si identificano alcune «considerazioni filosofiche di un certo Pietro Monti» (p. 139) con il *De unius legis veritate* (Mediolani 1506) e si ricorda come il suddetto Monti ricompaia in altre opere di Naudé, quali l'*Apologie* e la prefazione agli *Opuscula moralia et politica* di Nifo dove, in relazione a quest'ultimo testo, un riferimento naudeano all'interno di una lunga lista di filosofi italiani («Montuos») andrebbe risolto a favore del pensatore milanese e non, come ebbe a sostenere il Kristeller, del francese Hieronymus Montuus (Monteux) (pp. 231-232).

Uno dei meriti di questo volume, e non dei più trascurabili, è comunque quello di avere reso possibile – per chi si accosti oggi alla *Bibliographia politica* – la comprensione di un'opera solo apparentemente arida e compilativa, ma capace invece di rivelare tutta la sua prodigiosa ricchezza e policromia qualora si riescano a individuare allusioni e riferimenti che dovevano risultare evidenti, quando non talvolta ovvi, al lettore del XVII secolo.

LORENZO BIANCHI



### TERRITORI DELLA MENTE E TERRITORI DELLA POLITICA.

A proposito di: John M. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton University Press, Princeton 1997, 399 pp.

Libro di una vita di lavori campanelliani, l'opera di Headley, attesa da tempo da quanti si interessano al frate di Stilo, si configura come una monografia fondamentale: si tratta forse del primo tentativo di fare la storia globale di una 'vita filosofica' e, più semplicemente, di una vita *tout court*, dato che in questo caso risulta difficile scindere le due sfere.

Nella sua densa presentazione dell'opera, Headley precisa quale sia l'inserzione del proprio lavoro nell'ambito degli studi campanelliani, annunciando con precisione la sua impostazione metodologica – di storico delle idee –, e riconoscendo con grande finezza i propri debiti, prende l'avvio dall'insieme dei lavori filologici ed esegetici sui diversi testi compiuti da Luigi Firpo – ma anche, più recentemente, da Germana Ernst e Lina Bolzoni – per considerare che è forse giunto il momento di proporre una interpretazione che assuma il rischio di essere globale senza distinguere e discriminare tra i campi della filosofia, della religione (o della teologia) e della politica. Non si tratta, per Headley, di focalizzare il proprio studio sulle eredità teoriche rivendicate o no da Campanella, né di soffermarsi nuovamente sull'annosa questione della sua ortodossia/eterodossia, o ancora su quella della sua sincerità/dissimulazione, bensì di ricostruire nella loro complessità, a volte contraddittoria ma sempre convinta ed impegnata, un itinerario ed una spinta al tempo stesso teoretica, e, soprattutto, profetica e missionaria, che informa tutta l'opera, dai 'grandi' testi agli interventi minori, nessuno dei quali viene trascurato dall'autore. L'aspetto 'aforistico' dei testi campanelliani ritrova così una sua corretta valutazione, al di là del grado di compatibilità teorica dell'opera campanelliana con le tradizioni e i sistemi filosofici. In tale prospettiva, viene giustamente sottolineato il comun denominatore degli interessi enciclopedici di Campanella: la sua continua battaglia per affermare la *libertas philosophandi* del filosofo profeta. Prediligere il metodo dello storico consente poi a Headley

di cogliere la ricchezza dell'impegno teorico, vertiginosamente enciclopedico, del frate, pur mantenendo fermi alcuni punti come l'amore per la libertà, la fede nell'interdipendenza tra religione e politica, l'abbandono delle pigre abitudini del pensiero aristotelico di maniera.

Si procede così ben oltre le interpretazioni dei testi singoli o dei nodi specifici del pensiero campanelliano – da cui Headley era pure partito se si giudica dalla sua introduzione e dalla seconda parte del volume che elenca cinque di questi nodi. L'autore si assume anche la fatica di ricostruire, nel primo terzo del volume, la biografia dell'autore con ricchezza di particolari e pregevole padronanza delle fonti storiche e della bibliografia campanelliana più aggiornata. E, sebbene Headley rinvii modestamente per questa prima parte ad esigenze editoriali che rendevano necessaria una specie di presentazione dell'autore per un pubblico anglo-americano non molto familiare con i testi del profeta calabrese, tale prima parte acquista, alla fine, uno statuto ben diverso e ben più significativo: quello di una vera biografia intellettuale in grado di intrecciare riflessioni sulle opere di Campanella, un'esatta cronologia della vita del frate, riferimenti frequenti e accurati al complesso contesto storico-politico dell'epoca e ricostituzione della vita culturale e dei contesti intellettuali, siano essi napoletani, romani o parigini. Così, la scrittura solitaria, imposta dal carcere e dall'isolamento, non si configura mai come solipsistica.

Chi scrive vorrebbe però aggiungere qualche sfumatura su due momenti della vita del Campanella tratteggiati da Headley: da una parte, l'analisi del complesso contesto politico e religioso negli anni che precedono la congiura soprattutto per quanto concerne gli anni 1589-1597; dall'altra, la collocazione dell'azione e delle opere del frate calabrese nel suo soggiorno francese. Circa il primo punto, potrebbe essere proficuo inserire meglio la riflessione campanelliana nelle lotte interne alla curia fra le varie fazioni cardinalizie che si scontrano su questioni cruciali quale l'accettazione del ritorno all'ovile del nuovo re di Francia Enrico IV o gli ultimi tentativi – le ultime illusioni – prima e dopo l'elezione nel 1592 di Clemente VIII, di ricostruire con la lingua e non con la spada l'unità religiosa dell'Europa cristiana – dibattiti che, in Italia, andavano di pari passo con il rafforzamento dello stato pontificio e il riequilibrio della politica estera di Roma a favore della Francia. Probabilmente, il confronto intellettuale e umano con Bruno e, soprattutto, con Pucci, meriterebbe uno spazio più ampio, ed a questo proposito i lavori in corso su Francesco Pucci e l'apertura degli archivi del Sant'Uffizio e dell'Indice potranno portare nuovi chiarimenti ed ulteriori contributi. Per quanto concerne invece il soggiorno francese, nonostante le indubbie incomprensioni da parte del gruppo dominante dei *savants*, Descartes per primo, si potrebbero indagare in modo più approfondito le forme di adattamento e di dialettica messe in opera dal frate riguardo a questa nuova realtà filosofica, con la quale accetta, ancora una volta, di confrontarsi in modo originale. Dal libro di Headley emerge l'immagine di un Campanella costantemente impegnato in dibattiti coevi, la cui lunga

emarginazione fisica non si traduce mai in un rigido isolamento teorico.

La seconda parte del libro è strutturata in cinque capitoli, uno per ognuna delle problematiche scelte da Headley: l'anti-aristotelismo; l'anti-machiavellismo; la monarchia universale; l'opzione teocratica; la religione naturale e l'evangelizzazione del Mondo Nuovo. Si ritrovano, in questi punti, tutt'insieme le tappe e i nodi teoretici di un percorso e di un'opera che porta all'emergenza di un nuovo mondo del pensiero nel Seicento europeo: ma l'insieme si configura piuttosto – dato che i vari aspetti vengono giustamente esposti senza una stretta organizzazione diacronica e cronologica – come la cartografia delle isole più vaste di un arcipelago da scoprire, giacché Campanella è sempre in cerca di una lettura profetica che sia 'convincente', in nome del costante requisito retorico della *persuasione*, ma anche 'propositiva' – perché si tratta sempre di *agire* e non di descrivere, di essere attivi e non solo contemplativi.

L'anti-aristotelismo viene preso in esame per primo, perché fonda la *libertas philosophandi* che anima l'insieme del percorso di Campanella – l'espressione compare per la prima volta nella sua *Apologia pro Galileo*, la quale esprime l'ambiguità positiva del suo atteggiamento nei confronti della nuova scienza. Ma tale scelta filosofica consente al frate, anche e soprattutto, di proporre ancora una comprensione unitaria del Mondo e della Storia nella quale il libro della Natura e la Santa Scrittura risultano compatibili. Si capisce meglio qui come l'interesse per le nuove scienze non miri tanto ad una spiegazione più razionale e matematica del mondo, bensì venga ad intensificare la spinta divinatoria in campo politico-religioso. La controversia con Machiavelli e i machiavelliani porta anche a precisare le non poche affinità tra il pensiero del domenicano e quello del segretario: ciò che Headley chiama «l'idealizzazione del popolo» (punto sul quale si potrebbero introdurre sfumature riguardo a Machiavelli), ma anche l'accettazione del possibile ricorso ai «mezzi straordinari» per motivi tattici o, soprattutto, la necessaria considerazione della potenza e della forza nella politica, giacché Campanella non crede in una religione priva di armi. Per Headley, infine, il divario tra i due pensieri ed il costante anti-machiavellismo proclamato da Campanella (ben diverso però da quello degli anti-machiavellisti del proprio tempo) si può ricondurre alle differenze contestuali, all'attesa fiduciosa, ma non nostalgica, del 'secolo d'oro' da parte del calabrese e, quindi, al rifiuto radicale di ridurre la religione ad un mero strumento della politica. In questo modo, conclude Headley, Machiavelli «rompe» con il vecchio ordine mentre Campanella vi rimane inserito limitandosi solo a razionalizzarlo e a universalizzarlo – e questo punto meriterebbe, a mio parere, di venire discusso, insistendo di più sulla capacità dei testi campanelliani, in nome della loro stessa tensione universalistica, a cogliere la modernità del nuovo sistema degli stati europei.

Quanto alla monarchia universale, è noto che essa costituisce la base della costruzione del sistema politico degli stati secondo Campanella: in



un lungo capitolo, Headley spiega le modalità di adattamento di una vecchia idea ad un mondo del Seicento segnato dalla permanenza del pericolo turco e dalla 'scoperta' dell'America. La monarchia universale campanelliana non è affatto riconducibile ad una qualsiasi forma di neo-ghibellinismo: il ruolo del pontefice rimane centrale tanto che la legittimità dell'imperatore dipende dalla capacità ad attuare il disegno divino e dal suo riconoscimento dell'autorità pontificia, il che spiega come l'autore riconosca prima nel re di Spagna e successivamente nel re di Francia il sovrano eletto. Headley mette anche in rilievo quanto *Monarchia di Spagna* e *Monarchia di Francia* (nota con l'improprio titolo di *Monarchia delle nazioni*) siano legate alla *Città del sole* dalla medesima spinta utopica e dalla ricerca di un'unità della società politica. Inoltre, la riflessione sulle 'monarchie' è anche il luogo di un'analisi dei tre problemi maggiori del tempo secondo Campanella: la progressiva diffusione della riforma protestante; l'equilibrio del mondo mediterraneo (ossia la questione turca, ma anche quella del regno di Napoli e dell'Italia); la svolta imposta dall'integrazione di un nuovo continente nella *christianitas*. I 'sogni' campanelliani sono, in questo modo, perfettamente in grado di sviluppare un'articolata proposta geopolitica e di capire la sostanza del nuovo sistema degli stati e del nuovo equilibrio delle potenze.

Tuttavia, come si diceva prima, per Campanella il sovrano pontefice resta, in tale sistema, il supremo arbitro e viene riconosciuto come la suprema autorità. Nel capitolo dedicato alla «teocrazia», Headley presenta quindi uno dei punti del pensiero campanelliano che sembra, insieme e paradossalmente, più anacronistico e più legato al trionfo della Controriforma, collegando questa impostazione ad un momentaneo trionfo del platonismo politico, proposto in nome di una difesa dell'utopia monastica e apocalittica, per la restaurazione dell'innocenza dei peccatori: ragione naturale e grazia divina vengono così identificati in una nuova razionalità cristiana. Il capitolo successivo stabilisce un nesso tra le convinzioni campanelliane sulla religione naturale, l'astrologia e la magia con l'evangelizzazione del Mondo in generale e dell'America in particolare. Si tratta qui, infatti, di fare i conti con ciò che avvenne durante il Cinquecento, che per Headley fu «il secolo più rivoluzionario nell'esperienza occidentale». Ma, in quanto ultimo capitolo del libro, questo è anche il momento di coagulazione della tesi centrale di Headley: Campanella è un legittimo erede della grande tradizione predicatrice degli ordini mendicanti, ma diventa anche, grazie alla sua libera lettura delle rotture della storia contemporanea e dei progressi della nuova scienza, l'incarnazione – missionaria, messianica e profetica – della crisi del Rinascimento. Per Headley, «il suo [di Campanella] pensiero riflette ed esprime la crisi dell'Occidente all'inizio del XVII secolo».

Corre d'altronde lungo tutto il libro, come un filo rosso, quel concetto di 'crisi' che organizza la materia e viene presentato come una specie di spina dorsale o di comun denominatore delle varie parti. E sembra di vedere poi

spuntare il suo conseguente alleato cronologico: «la fase di transizione». È questa forse la parte più opinabile della costruzione esegetica di Headley nella misura in cui, da un lato, rischia di portare acqua al mulino della 'vecchia' definizione di Tommaso Campanella come incarnazione degli ultimi bagliori di uno stanco ed inquieto Rinascimento e, dall'altro, seppure con molta cautela, si attesta, specialmente nell'«epilogo» del libro, su categorie e classificazioni della storia delle idee non sempre condivisibili. Potrebbe tendere così a fare trascurare al lettore la ricchezza e la complessità delle innumerevoli analisi o notazioni che il libro di Headley contiene e che portano, in modo per me ben più convincente, a delineare la produttività delle opere del Campanella ed il suo sforzo disperato e fiducioso per pensare – senza rinchiudersi nelle strettoie disciplinari – l'*unità* dell'Europa cattolica nella 'diversità' degli stati nazionali, in stretto collegamento con l'evangelizzazione universale e la nuova articolazione dei saperi.

JEAN-LOUIS FOURNEL

## UNA LETTERA DI GUIDO OLDRINI

Bologna, 18 aprile 1999

Cari direttori,

leggo nella vostra bella e dotta rivista, a firma di Miroslaw Mylik, una *Nota sulla ricezione di Giordano Bruno in Polonia* («Bruniana & Campanelliana», IV, 1998/2, pp. 427-35) talmente provocatoria, che non mi spiego come sia stata accettata. Nei paesi socialisti, che io sappia i marxisti hanno guardato a Bruno sempre con grande serietà e attenzione. Al signor Mylik questo dà così fastidio da indurlo a reagire con le scomuniche, cianciando di strumentalizzazioni, di studi «al servizio dell'ideologia comunista» ecc., dopo di che aggiunge: «Ciò non significa che i filosofi marxisti, in Polonia come negli altri paesi dell'Europa comunista, non si siano ingegnati a 'contrabbandare' all'interno dei propri scritti fatti e verità universali. Ma sempre inquadrando il tutto nell'ottica del materialismo dialettico e storico». Un disastro, insomma, fortunatamente controbilanciato dall'«esistenza ufficiale, all'interno della Repubblica Popolare, di centri di ricerca indipendenti (legati prevalentemente alla Chiesa cattolica)».

Stupefacenti affermazioni e argomentazioni. Permettetemi qualche commento. Intanto, se nella Polonia socialista esistevano *ufficialmente* «centri di ricerca indipendenti», non doveva poi trattarsi di quella dittatura totalitaria che il signor Mylik cerca con livore di far credere. In secondo luogo, apprendo dal signor Mylik cose per me nuove, ad esempio che nella storia della cultura ci sono «verità universali», purtroppo strumentalizzate dai perfidi marxisti, o, per tornare ai nostri 'centri di ricerca', che i centri *indipendenti* nella Polonia socialista *dipendevano* dalla Chiesa cattolica. In terzo luogo, è motivo di stupore lo stupore del signor Mylik che i marxisti pensino «nell'ottica» del loro pensiero. Che cosa dovrebbero fare, secondo lui? In quale «ottica» dovrebbero pensare? In quella dei liberali o dei cattolici o degli heideggeriani? Oppure in quella dello stesso signor Mylik? Perché, a giudicare dalla sua *Nota*, sembra che anche il signor Mylik pensi in una certa «ottica», diciamo - volendo essere benevoli - in un'ottica parecchio oscurantista e reazionaria.

Tengo ben presente, cari direttori, l'avvertenza redazionale «che la rivista è aperta a contributi di diverso orientamento, senza che ciò implichi un'adesione ai loro contenuti da parte dei direttori della rivista». Ma certi 'contributi', solo sciocchi, forse si potrebbero evitare, con gran vantaggio per tutti. 'Note' del genere di quella del signor Mylik, credetemi, non fanno onore a una rivista di cultura come la vostra. Sono anzi la palese di-

mostrazione di quanto poco la cultura, anche la più raffinata, quella che si crede e si dichiara puramente erudita, stia 'al di sopra della mischia'. Voglio dire ancora di più: sotto il profilo culturale, lo sciocchezzaio ideologicamente mirato del signor Mylik, nella sua sprovvedutezza, mi sembra di gran lunga peggio del peggiore stalinismo ideologico. Se non altro quello, quando 'strumentalizzava', per dirla sempre con il signor Mylik, strumentalizzava 'verità universali'.

Con immutata stima per i vostri lavori e la simpatia di sempre

GUIDO OLDRINI  
Università di Bologna

Roma, 17 maggio 1999

Caro Oldrini,

ti siamo grati per la lettera che ci hai inviato: innanzi tutto perché ti mostri un lettore attento della rivista; in secondo luogo, perché essa ci offre lo spunto per alcune precisazioni. Sollevi un problema importante e ti ringraziamo per aver ricordato la nostra avvertenza (a p. 514), che non è certo un espediente, ma che, seppur forse superflua, enuncia un principio generale cui ci siamo attenuti sin dall'inizio, e a cui intendiamo attenerci nel futuro. Per quanto riguarda la nota di Mylik – che ci era stata presentata da Paul Richard Blum, il quale l'aveva ritenuta interessante in particolare per alcune informazioni di carattere bibliografico –, noi per primi eravamo fortemente perplessi su talune tesi dell'autore, tesi che, come tu ben sai, sono del resto condivise da altri studiosi che 'cianciano' ancora oggi di eresia teologica di Bruno da qualche pulpito. Si è deciso di pubblicare la *Nota* di Mylik per più di un motivo, tra cui prevalentemente il fatto che la rivista non opera censure di carattere ideologico. Il criterio di accettazione dipende dalla considerazione relativa all'interesse che un testo può offrire. Nel caso delle Note, tale interesse riguarda per lo più il piano informativo. La *Nota* di Mylik in tal senso è una testimonianza, fortemente orientata, di un dibattito attuale in Polonia. Ben vengano voci di differente orientamento su tali questioni! Infine, qui forse non è il caso di discettare sulla trita questione circa la neutralità o meno della cultura. «*Bruniana & Campanelliana*» intende essere una rivista pluralista e libera, con la piena consapevolezza dei vari livelli e dei diversi orientamenti dei contributi pubblicati e, soprattutto, con la fiducia nelle capacità critiche dei lettori.

Con stima e amicizia

E.C.-G.E.

COMPOSTO, IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA, SOTTO LE CURE DEL  
GRUPPO EDITORIALE INTERNAZIONALE®, ROMA · PISA, E DELLE  
EDIZIONI DELL'ATENEO®, ROMA, PER CONTO DEGLI  
ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®,  
PISA · ROMA  
NELLE OFFICINE DI CITTÀ DI CASTELLO (PERUGIA),  
DALLA GRAFICA 10

★

*Giugno 1999*



BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

SUPPLEMENTI · TESTI, II

diretti da Eugenio Canone e Germana Ernst

---

ANTONIO PERSIO  
TRATTATO DELL'INGEGNO  
DELL'HUOMO

a cura di  
LUCIANO ARTESE

Indice:

EUGENIO CANONE, GERMANA ERNST, *Premessa* · LUCIANO ARTESE, *Introduzione* · ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'uomo* · *Appendice: A. PERSIO, Del beber caldo.*



I Supplementi di «Bruniana & Campanelliana» si articolano in due sezioni: *Studi* e *Testi*. Nella prima vengono pubblicati saggi e ricerche originali, nonché ristampe di contributi di particolare rilievo e non facilmente reperibili. Nella seconda sezione vengono proposti testi, traduzioni e ristampe anastatiche con apparati storico-critici. L'obiettivo di tale sezione è anche quello di documentare i vari aspetti della multiforme *aetas* bruniana e campanelliana, intesa come dato culturale e non meramente cronologico.

Volumi già usciti: O. Lando, *Paradossi*, Presentazione di E. Canone e G. Ernst.



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

Pisa · Roma

*In corso di stampa*

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

SUPPLEMENTI · STUDI, II

diretti da Eugenio Canone e Germana Ernst

---

LETTURE BRUNIANE  
DEL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO  
(1996-1997)

a cura di  
EUGENIO CANONE

Indice:

EUGENIO CANONE, *Premessa* · GIOVANNI AQUILECCHIA, *Il linguaggio filosofico di Bruno tra comœdia e tragoedia* · BARBARA AMATO, *Il concetto di 'termine' nel De minimo* · PAUL RICHARD BLUM, *«Saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione»: Bruno, Cusano e il platonismo* · EUGENIO CANONE, *La Summa terminorum metaphysicorum: fisionomia di un'opera bruniana quasi sconosciuta* · MICHELE CILIBERTO, *Fra filosofia e teologia. Bruno e i puritani* · DELFINA GIOVANNOZZI, *Fides e credulitas come termini chiave della scienza magica in Agrippa e Bruno* · MIGUEL A. GRANADA, *«Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo». La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio* · AMALIA PERFETTI, *Motivi lucreziani in Bruno: la Terra come 'madre delle cose' e la teoria dei semina* · SANDRA PLASTINA, *Legge e virtù civili in Patrizi e Bruno. Un confronto tra i Dialoghi della historia e lo Spaccio de la bestia trionfante* · SAVERIO RICCI, *'Riformazione', eresia e scisma nello Spaccio de la bestia trionfante. Un Ercole nuovo contro il «peggio che Lerneo mostro»* · ELISABETTA SCAPPARONE, *Raptus e contractio tra Ficino e Bruno* · NICOLETTA TIRINNZI, *Il Cantico dei Cantici nel De umbris idearum di Bruno*.



Volumi già usciti: *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di E. Canone.



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

Pisa · Roma

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

*Amministrazione ed abbonamenti*

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, S.r.l.  
Casella postale n. 1. Succursale n. 8  
I-56123 Pisa

*Uffici di Pisa*

via Giosuè Carducci 60  
I-56010 Ghezzano - La Fontina (Pisa)  
tel. + 39 (0) 50 878066 (r.a.); telefax + 39 (0) 50 878732  
E-mail: iepi@sirius.pisa.it

*Uffici di Roma*

via Ruggero Bonghi 11/B  
I-00184 Roma  
E-mail: iepiroma@tin.it

*Abbonamento:* Lire 60.000; *Subscription:* Abroad Lit. 80.000

Modalità di pagamento: versamento sul ccp n. 13137567 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione scrivendo al nostro indirizzo. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (L. 675/96).

*Fascicolo singolo:* Lire 35.000; Abroad Lit. 45.000

Per richiedere singoli fascicoli rivolgersi al Distributore: The Courier, tel. +39(0)55 342174; telefax +39(0)55 3022000

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

*Direttore responsabile:* Alberto Pizzigati



